ACEASTĂ CARTE A FOST TIPĂRITĂ
CU SPRIJINUL
FUNDAŢIEI FRIEDRICH NAUMANN

LIBERALISMUL

Antologie, comentarii şi note
de CRISTIAN PREDA

Cu un cuvînt de întîmpinare
al lui
ALEXANDRU PALEOLOGU

1^1
NBMM
2000

Coperta: DAN
PERJOVSCHI

LIBERALISMUL

(O Institutul de Studii
Liberale

ISBN 973-569-
399-2

CUVINT DE INTIMPINARE

Această carte este, propriu-zis, o „hrestomaţie”, adică, literal, una de „învăţătură folositoare”. Folositoare în sens liberal. Ceea ce înseamnă: în sens curat, liberal. Liberalul nefiind nici ideolog, nici militant. A fi liberal, în accepţia originară a termenului, înseamnă a fi înţelegător, deschis, realmente uman. Aşadar, nu în ultimul rînd, politicos. Cuvîntul acesta implică noţiunea de cetate (gr. *politeia).* Deci e o carte de învăţătură civică şi politică.

Dacă liberalul nu este un ideolog, adică închistat într-o formă constrîngătoare, el, ca fiinţă gînditoare, poate accepta o doctrină, fireşte una liberală. Doctrine liberale sînt mai multe, dar toate mergînd în sensul arătat mai sus. J. Ortega y Gasset recunoaşte ca surse necesare ale gîndirii liberale moderne pe aşa-numiţii „doctrinari” francezi, Royer-Collard, Guizot, Tocqueville etc. Dar sfera gîndirii liberale este totuşi mai largă. Cartea aceasta cuprinde texte de gîndire liberală mult mai distanţate în timp, de la Machiavelli pînă la Fr. von Hayek şi, mai încoace, la Pierre Manent, trecînd prin John Locke, W. von Humboldt, Adam Smith şi alţii, toţi aducînd importante elemente pentru un *corpus* de gîndire liberală.

Lucrul cel mai remarcabil, în această hrestomaţie, este că suita textelor este deliberat necronologică. Ceea ce arată că intenţia culegerii nu este didactică.

Adică adoptă o metodă (o *cale)* absolut liberală. Şi absolut politicoasă.

Al. Paleologu

PREFAŢĂ[1]

în genere, liberalismul este cunoscut mai degrabă în forma simplificată pe care au acreditat-o adversarii săi decît în sensul lui originar. Astfel, într-o viziune foarte curentă, liberalismul apare, înainte de orice, ca un discurs mediocru despre valori terestre, în primul rînd despre prosperitate. în al doilea rînd, liberalismul este considerat o ortodoxie doctrinară foarte rigidă, incapabilă să se adapteze timpului şi locurilor, dar care este, în schimb, o mască a exploatării celor slabi şi puţini de către cei bogaţi şi puternici.

în ciuda înrădăcinării lor profunde în mentalul colectiv, aceste două caracteristici ale liberalismului sînt nişte prejudecăţi născute dintr-o lectură superficială. Căci, departe de a fi un discurs mediocru, liberalismul este o filosofic politică şi economică; lauda valorilor terestre e născută, într-adevăr, sub semnul acestei filosofii, dar în urma unei polemici intelectuale de mare profunzime, întinsă pe mai bine de cinci secole; iar în cadrul acestei polemici, prosperitatea este tratată ca un bun social, şi nu ca unul individual. Pe de altă parte, înfăţişarea liberalismului ca un sistem rigid de credinţe este rezultatul unei confuzii: căci, spre deosebire de adversarii săi, liberalismul nu cunoaşte un fondator, din a cărui gîndire să se fi dezvoltat ulterior, ca simple note de subsol, comentarii apologetice.

Dimpotrivă, liberalismul este o reflecţie dezvoltată în valuri succesive şi care, sub impulsul unei raţiuni eminamente critice, a vehiculat teme numeroase şi credinţe diverse, racordate întotdeauna la libertate, şi nicidecum la exploatare.

Am încercat, în paginile următoare, să ilustrez aceste două caracteristici ale gîndirii liberale: natura filosofică a discursului şi dezvoltarea complicată, sinuoasă, a reflecţiei consacrate libertăţii. în acest scop, am fixat momentele importante ale istoriei intelectuale a liberalismului, de la Niccolo Machiavelli la Piene Manent; am selectat apoi cele mai semnificative texte ale autorilor la care m-am oprit şi le-am introdus într-un dispozitiv intelectual care conţine cinci mari repere: individul (I), temeiurile societăţii libere (II), economia şi capitalismul (III), statul liberal (IV), democraţia şi adversarii ei (V). Cileva detalii de construcţie sînt, probabil, binevenite.

Aşadar, e vorba, mai întîi.despre individualism, despre felul în care a fost imaginat individul, fiinţa de la care au plecat şi la care s-au întors liberalii. Pornind de la o reflecţie contemporană, cea a lui Pierre Manent, care pune în evidenţă particularităţile interogaţiei moderne despre fiinţa umană, am înfăţişat diversele figuri clasice ale individului: cea a principelui (la Machiavelli). cea a omului în starea de natură (la Thomas Hobbes) şi cea a comerciantului (la Voltaire). Am adăugat acestor chipuri ale individului două teme care au „purtat" discursul individualist: tema progresului nelimitat al facultăţilor umane (aşa cum a gîndit-o Condorcet) şi cea a contestării ordinii învechite şi rigide *(topos* liberal exprimat în chip memorabil de către Alain).

în a doua secţiune, dedicată felului în care liberalii au gîndil societatea, am plecat de la raţionamentul lui Hayek, cel care a tematizat rolul ignoranţei individuale în producerea socialului modern. Cum Hayek valorifica o consistentă tradiţie a gîndirii liberale, mi s-a părut

esenţială întoarcerea la distincţia dintre societatea economică şi cea politică, propusă, în secolul al XVII-lea, de către John Locke în discursul său despre proprietate, ca şi la tema diversităţii umane, din care Wilhelm von Humbokll făcea, la sfîrşitul secolului următor, cheia explicării convieţuirii în societate. Constatînd că, în fond, gîndirea socialului modern e echivalentă, în perspectivă liberală, cu descoperirea libertăţii şi a speciilor sale, am introdus, alături de fragmentele din Locke şi Humboldt, două discursuri clasice despre conceperea libertăţii: e vorba despre viziunea lui Isaiah Berlin despre libertatea pozitivă şi cea negativă, distinse în contextul descrierii pluralismului şi a
toleranţei ca valori esenţiale ale societăţii moderne; e vorba, apoi, despre celebra deosebire dintre libertatea antică şi cea modernă, propusă de Benjamin Constant, un adevărat profet al egalizării drepturilor şi al separării opiniei de autoritate.

Următoarea secţiune este dedicată economiei, acestei ştiinţe a vizibilului şi a invizibilului, cum o descria Bastiat în plin avînt al liberului schimb. Am reţinut, apoi, prezentarea celor două invenţii majore ale liberalismului economic: diviziunea muncii (în viziunea părintelui economiei, Adam Smith) şi, respectiv, suveranitatea consumatorului (aşa cum a fost văzută de cel mai mare economist liberal al secolului al XX-lea, Ludwig von Mises, un adversar redutabil al tuturor falsificărilor istoriei capitalismului).

Secţiunea a patra prezintă caracteristicile principale ale statului liberal. Ea pleacă de la o idee a lui Norberto Bobbio, care a susţinut că statul liberal s-a dezvoltat atît ca un stal de drept, cîl şi ca un stat minimal. O incursiune istorică ne arată, pe de altă parte, că statul liberal a fost gîndit ca o instanţă proiectoare, dar, aşa cum a demonstrat Pierre Rosanvallon, sensul acestei protecţii s-a modificat în profunzime de-a lungul timpului. Elementul constant al

acestei istorii este asumarea dificultăţii contractului social, iar aici referinţa principală este Rousseau, datorită coerenţei sale inimitabile; prelungind recuperarea istoriei intelectuale a liberalismului, am pus în evidenţă existenţa unei tradiţii de gîndire care a făcut din guvernare, aşa cum scria Thomas Paine, un rău necesar. în fine, descrierea instituţiilor statului liberal e reluată după Montesquieu, clasicul separaţiei puterilor.

Ultima parte a antologiei este consacrată relaţiei dintre liberalism şi democraţie. Deşi au istorii diferite, liberalismul şi democraţia s-au întîlnit în ansamblul politico-juridic numit îndeobşte *regim occidental.* Am arătat că această întîlnire a fost precedată de o critică liberală a adversarilor democraţiei moderne: tirania majorităţii (Mill), puterea poporului (Popper), revoluţia (Tocqueville) şi totalitarismul (Aton) au fost, în secolele al XlX-lea şi al XX-lea, principalii inamici ai constituirii unei democraţii liberale. în fine, cu ajutorul lui Leo Strauss, am arătat că educaţia liberală presupune recuperarea idealului democratic împotriva culturii de masă a societăţilor democratice.

Aşa cum se observă cu uşurinţă, nu am avut în vedere o ordine cronologică, ci una tematică a constituirii liberalismului. Textele extrase din autorii menţionaţi mai sus sînt însoţite, de altfel, de mai multe comentarii care punctează alte concepte utile pentru înţelegerea liberalismului.

PARTEA I: INDIVIDUL

Omul şi omul modern (Piet re Manent – 1994)

După toate aparenţele, la fel ca orice altă viziune politică, liberalismul poate fi descris ca un răspuns la întrebarea „ce este omul?". în chip firesc, o (reconstrucţie a liberalismului ar fi nevoită să reia această interogaţie. Dar mai este ea astăzi interesantă? Sau utilă? Sau for- mulabilă?

Pentru Pierre Manent (n. 1948), întrebarea „ce este omul?" trebuie situată într-un context triplu determinat.

în primul rînd, se cuvine ţinut scama că întrebarea s-a banalizat sau, mai precis, că răspunsurile dale ei s-au „democratizat", separîndu-se de orice repere fixe, de orice autorităţi recunoscute. într-9 manieră foarte subtilă, Manent sugerează că acest fapt reprezintă o confirmare şi o radicalizare a unei intuiţii tocquevilliene. în- tr-adevăr, dacă pentru autorul *Democraţiei în America,* „poporul domneşte asupra lumii politice americane precum Dumnezeu asupra universului; el e cauza şi scopul tuturor lucrurilor; totul provine din el şi se întoarce la el"[1], pentru Manent, o nouă guvernare ubicuă şi autoritară se exercită în prezent: e vorba despre domnia Numelui Omului, care este totuşi la fel de puţin cercetată precum era

guvernarea poporului american înaintea dezvăluirii ei de către Tocqueville sau decîl era lumea greacă înainte de Homer.

în al doilea rînd, e nevoie să se observe că un răspuns actual, aşa-zicînd nou, dat întrebării „ce este omul?" este dificil sau este tot mai complicat, datorită relaţiei fiecăruia dintre noi cu istoria.

în fine, în viziunea lui Manent, întrebarea ne obligă să facem o distincţie care şochează bunuisimţ, cea dintre „om" şi „omul modern":

„Ce vrem să spunem în realitate atunci cînd folosim astăzi cuvîntul *om?* De cine vorbim atunci cînd apărăm drepturile omului sau atunci cînd ne ocupăm de ştiinţele omului? Nu numai că nu dispunem de nici un răspuns clar la această întrebare, dar nu ştim nici în ce direcţie şi nici în ce fel să abordăm această analiză. Cu siguranţă, Omul a devenit o obsesie pentru toţi cei care scriu şi vorbesc; într-adevăr, umanitatea de astăzi pare a nu mai fi decît o gură enormă care pronunţă, cu emfază şi la nesfîrşit. Numele Omului. Preocupată de rostirea acestui nume. încearcă ea oare să ştie mai mult despre cel pe care îl celebrează? Cîtuşi de puţin. Fără îndoială, unii doresc să descopere sub zgomotul universal şi confuz o idee adevărată despre om. Dar cum îşi vor conduce oare demersul? Ei nu mai dispun de elementele de orientare pe care le ofereau vechile autorităţi. Bineînţeles, ei se bucură de faptul că regimul democratic îi lasă omului libertatea de a ghidi ceea ce vrea despre sine însuşi şi, cu siguranţă, nu deplîng faptul că autoritatea religiei, care pretindea să reveleze destinul omului, este, în contextul actual, ca să spunem aşa, extenuată. Dârei văd că filosofia însăşi, în expresiile sale cele mai puternice sau mai influente, a fost deturnată de la această problemă. Numele Omului domneşte asupra umanităţii prezente cu o autoritate şi

cu o ubicuitate zdrobitoare, dar poate că niciodată, de la Homer încoace, problema omului n-a fost atît de puţin explorată.

în faţa acestei ignorante şi a acestei urgenţe, sînl posibile două tentaţii. E vorba, ca întotdeauna atunci cînd spiritul nu ştie cum să-şi croiască un drum, de două impulsuri contrarii: de îndrăzneală şi de frică. Ne-am rătăci de la bun început dacă, seduşi de aparenta simplitate a problemei şi încrezători în forţele
noastre, ne-am porunci nouă înşine să îndrăznim să ştim! Să punem aşadar din nou şi de la capăt, folosind toate cunoştinţele disponibile astăzi, problema sensului acestui cuvînt, problema omului! Dar nu ne-am rătăci mai puţin dacă, intimidaţi de amploarea chestiunii şi de proximitatea sa tulburătoare, ne-am ralia la onorabilul program de a relua şi de a înţelege tot ceea ce a fost spus mai profund şi mai decisiv despre acest subiect de-a lungul istoriei. Dorinţa de a aborda problema aici şi acum ignoră în mod naiv istoria, cauzalităţile sale, genealogiile şi profunzimea ei, condamnînd răspunsul la arbitrariul prezentului şi al cunoştinţelor actuale; a te lăsa în seama istoriei înseamnă însă să amîni răspunsul la capătul unei cercetări interminabile şi deci să refuzi, de fapt, să pui în mod sincer problema. Dacă atîl recursul la istorie, cît şi indiferenţa faţă de aceasta sînt în egală măsură fatale, atunci calea virtuţii, cea aflată la egală distanţă de aroganţă şi de timiditate, va fi foarte strictă şi dificilă. Ea riscă să se piardă chiar de la primul pas, pentru că va trebui în mod necesar să se antreneze fie într-o cercetare istorică, fie în afara ei, de pildă, pe tărîmul ştiinţei.

Dacă acest prim pas ne este refuzat, este poate pentru că el se află deja în urma noastră; poate că am înaintat deja prea mult. Graba noastră, cea a tumultului care asurzeşte umanitatea prezentă, a fost un consilier prost. Există astăzi ceva artificial şi abrupt în această întrebare atît de naturală: ce este omul? într-adevăr,

pentru noi, epitetul homeric modern se asociază astăzi în mod irezistibil cuvîntului *om.* înainte îl suprimam, crezînd că vom ajunge astfel la esenţial, nereuşind însă niciodată. *Omul modern,* căci despre el e vorba, vîrf al istoriei şi suveran recunoscut al ei, adevărat Rege al Regilor, dar şi însoţitor familiar şi intim al fiecăruia, este cel care, între noi şi noi înşine, reprezintă primul mediator al cunoaşterii de sine, al cunoaşterii omului. Ar trebui aşadar să ne întrebăm mai întîi: ce este omul *moderni*

Evoluţia cercetării ne face însă vigilenţi. Mai mult, sîntem deja suficient de alertaţi pentru a ne da seama că, din momentul în care ne întrebăm ce este omul *modern,* ne barăm accesul la întrebarea primă: ce este *omul?* într-adevăr, cum am putea oare
să punem întrebări despre eeea ce presupunem şi în acelaşi timp lăsăm în urma noastră? De altfel, prima întrebare îşi pierde orice interes veritabil: căci, dacă în calitate de modern «omul» se determină şi ne determină, atunci problema omului nu se mai pune sau nu ne mai interesează; ea nu mai are decît un interes «istoric». Dar cel puţin vom *şti* ce este omul modern! Nici acest lucru nu este însă sigur pentru că, nepulînd pune problema omului, ne vom îndoi întotdeauna dacă omul modern este efectiv un om. Aici, bineînţeles, bunul-simţ se revoltă, sau poate doar zîmbeşte; eu ştiu foarte bine că sînt un om, spune el! Bunul-simţ ştie întotdeauna foarte bine ceea ce ştie, şi deci, fără nici o îndoială, ştie de asemenea ce este un om. Din nefericire, acest lucru nu l-a împiedicat să creadă, sau să se prefacă a crede, că un «om nou» se năştea în timp ce asupra unui sfert de umanitate domnea inumanitatea înseşi. Cînd e vorba de spirit, nu e suficient să fii treaz pentru a te menţine vigilent. în realitate, ne aflăm în faţa a două întrebări care se condiţionează şi se anulează una pe cealaltă. Am putea chiar spune; este necesar şi în acelaşi timp imposibil ca a *fi un om* şi *a fi*

un om modern să fie unul şi acelaşi lucru'[1].

Perspectiva lui Manent e profund ironică. Ea are ambiţia de a imita filosofia modernă, dar pentru a spune altceva decît această filosofic, cea care, în opinia sa. a trăit de pe urma afirmării imposibilităţii de a confunda condiţia umană şi condiţia modernă, într-o confruntare, mereu reluată, cu vechea filosofic;

„Filosofia modernă face o diferenţă radicală între om şi omul modern şi se organizează în jurul ei. Ceea ce o distinge de filosofia anterioară sau poate chiar de filosofic pur şi simplu, al cărei orizont este «omul», e faptul că ea gîndeşte şi vrea această diferenţă. într-adevăr, în filosofia modernă, omul modern, adică omul ieşit din «minoratul» de care era responsabil, se defineşte prin conştiinţa de sine. în perspectiva pe care ea o inaugurează, între omul – vom spune oare omul premodern, sau omul tradiţional, sau omul pur şi simplu? – şi omul modern, între absenţa

şi prezenţa conştiinţei de sine, distanţa sau diferenţa este atît de mare, încît folosirea riguroasă a acestui substantiv devine, ca să spunem aşa, imposibilă. Omul ca specie vie şi gînditoare, ca animal raţional, omul ca natură şi substanţă trebuie să cedeze locul unui alt gen de fiinţă. De altfel, această ultimă expresie convine într-o mult prea mică măsură: dacă «omul» se definea prin gen şi specie, prin diferenţa specifică, cel despre care este vorba de acum înainte se defineşte într-un mod total diferit; dacă despre «om» se spunea de obicei că «este ceva», că «este altceva» sau, pur şi simplu, că «este», despre omul modern nu se mai poate spune în mod riguros că «este», indiferent dacă acest verb e însoţit sau nu de un calificativ. Filosofia modernă a trebuit pînă la urmă să respingă toate aceste cuvinte şi

expresii pe care filosofia clasică le investise cu sens şi în funcţie de care se articula şi se mai articulează limbajul natural. Ea a mers pînă la respingerea explicită chiar a cuvîntului *om:* concret, filosofia modernă vorbeşte despre *conştiinţa de sine,* sau despre *Spirit,* sau despre *voinţa de putere,* sau despre *pentru sine,* sau despre *Dasein.* Deşi este tentant, nu e cazul să-i ridiculizăm pe filosofii moderni atunci cînd ei inventează un vocabular nou sau îl reelaborează şi reinterpretează pe cel vechi: aceasta este expresia unei necesităţi. Limbajul tradiţional al fiinţei şi substanţei, al genului şi speciei, este incapabil să exprime diferenţa; dimpotrivă, el desemnează şi, ca să spunem aşa, încorporează diferenţa şi contrariul definiţiei diferenţei despre care e vorba: a fi modern".

Dar ce înseamnă *a fi moderni* Manent propune o definiţie de lucru:

„De-a lungul secolelor trecute, totul a fost, pe rînd, calificat drept modern: agricultura, arta, credinţa, industria, societatea. Nu există nimic care să nu fie susceptibil de a primi adjectivul ce desemnează şi, cel mai adesea, celebrează glorioasa diferenţă! Şi totuşi, ce pot avea în comun forma unui fotoliu, culesul mecanizat al viilor şi libertatea moravurilor, toate acestea deopotrivă calificate drept *moderne?* Adjectivul şi-a pierdut oare orice sens?

Pentru a ne resemna cu această concluzie, ar trebui să ne reprimăm sentimentul obscur, dar puternic şi irezistibil, care ne face să folosim adjectivul şi să-l înţelegem ca desemnînd o parte necesară şi chiar centrală a experienţei noastre; ştim sigur şi în mod fundamental sau, mai degrabă, simţim instinctiv şi, ca să spunem aşa, în mod infailibil, ce înseamnă să fii modern.

Sentimentul sau conştiinţa de a fi modern: nu e nimeni printre noi, nici chiar cel mai «reacţionar» sau cel mai ireconciliabil inamic al «lumii moderne», care să nu aibă această conştiinţă şi care să nu resimtă acest sentiment ca pe o graţie divină. Sentimentul acestei graţii dulci-amare poate fi mai mult sau mai puţin dulce, mai mult sau mai puţin amar, însă el nu ne părăseşte: fiind moderni, ne simţim superiori celor care ne-au precedat.

Aceasta nu înseamnă că ne considerăm oameni mai inleli- genţi, mai virtuoşi sau, în general, mai capabili decît ei; chiar le admirăm în mod sincer capacităţile şi virtuţile. în faţa Parthenonului. în faţa catedralei din Chartres ne recunoaştem de bunăvoie inferioritatea. Dar, chiar cu acest sentiment de umilinţă, păstrăm conştiinţa şi plăcerea secretă a superiorităţii noastre de Moderni. Ce ştim no'i, ce sîntem noi în plus faţă de un atenian sau faţă de omul din Chartres? Doar atît: sîntem moderni şi o ştim.

Sîntem moderni înseamnă sîntem «fiinţe istorice». Atenianul sau omul din Chartres pot să aibă mai multă «măreţie» sau «forţă creatoare», mai mult «simţ al frumosului» sau «al mîntuirii»; toile lipseşte însă acest sentiment, această conştiinţă care ne este proprie, care ne constituie ca Moderni, sentimentul şi conştiinţa de a fi fiinţe istorice, de a trăi în istorie, de a respira în atmosfera Istoriei. Cine a avut o dată acest sentiment – l-am avut, de fapt, cu toţii – rămîne marcat de el şi, oricît de modest ar fi, se simte puternic pentru totdeauna.

Conştiinţa «fiinţei istorice», sentimentul de a trăi în istorie ca în elementul propriu omului (să-i păstrăm aici acestuia vechiul nume) reprezintă aspectul esenţial şi poate chiar şi cel mai ciudat al experienţei moderne. Căci ce fel de experienţă trăim atunci cînd resimţim acest sentiment? Şi, mai întîi de toate, resimţindu-l, trăim cu adevărat o «experienţă»? A fi modern, a
trăi în istorie este oare, la drept vorbind, o

«experienţă»? Bineînţeles, această conştiinţă sau acest sentiment însoţesc şi dau culoare fiecărui domeniu al experienţei «obişnuite» sau «naturale»; dar oare oferă ele un conţinut original de experienţă şi de viaţă, aşa cum fac religia, dragostea, sociabilitatea sau, pur şi simplu, sportul? în realitate, dacă trăim în istorie, dacă omul este o «fiinţă istorică», atunci trebuie să considerăm că experienţa istoriei este cea mai profundă şi mai hotărîtoare experienţă. Convingerea filosofiei moderne este că, într-adevăr, lucrurile se petrec astfel[1'2].

Ca viziune despre om, ca răspuns la întrebarea „ce este omul?", liberalismul e acea specie a filosofiei politice care afirmă conştiinţa de sine ca element definitoriu al umanităţii omului. Altfel spus, liberalismul este discursul despre omul modern sau, pentru a folosi adevăratul nume al acestuia, discursul despre individ.

Principele (Niccolo Machiavelli – 1513)

Cel dintîi autor care are o „conştiinţă de sine modernă" sau care mărturiseşte sentimentul de a trăi „experienţa modernă" evocată de Pietre Manent a fost, neîndoielnic, Machiavelli (1469-1527), aşa cum ne-o arată dedicaţia *Principelui* său, unde „lunga experienţă a lucrurilor moderne" *(lunga esperienza delle cose moderne) e* distinsă de „lectura neîntreruptă a celor antice". Să remarcăm că această experienţă modernă este aşezată sub semnul unei „priviri democratice", căci Machiavelli îşi concepe demersul în termenii următori:

„Nu aş voi să se judece drept prea mare încredere în sine faptul că un om de condiţie joasă şi umilă

îndrăzneşte să trateze despre guvernarea principilor şi să dea reguli cu privire la aceasta; căci aşa precum cei care desenează peisaje se aşază jos în cîmpie

spre a putea privi cu atenţie înfăţişarea munţilor şi a înălţimilor, iar pentru a cunoaşte văile se urcă sus pe culmi, tot astfel, pentru a cunoaşte bine firea popoarelor, trebuie să fii tu însuţi principe, după cum pentru a o cunoaşte pe cea a principilor, trebuie să fii om din popor".

Pregătind triumful spiritului democratic, autorul florentin distingea, de altfel, în capitolul al IX-lea al operei sale capitale, două *umori diverşi,* pe care, credea el, oricine le poate descoperi dacă urmăreşte cele două grupuri principale existente într-o cetate: poporul şi cei mari. Pentru Machiavelli. înfruntarea acestor două umori explică felul în care se constituie acele principale care nu sînt cucerite prin crime ori alte violenţe sau. cu termenii săi, explică în ce fel are loc „transformarea unui cetăţean în principe [...] prin favoarea de care se bucură din partea concetăţenilor săi":

„Intr-adevăr, se întîlnesc în orice cetate aceste două umori diferite şi ele se nasc din faptul că poporul nu vrea să fie nici guvernat şi nici asuprit de cei mari, pe cînd cei mari vor să guverneze şi să asuprească poporul. Iar din aceste două umori diferite, se naşte în orice stat unul din cele trei efecte ale lor, şi anume principatul, libertatea sau abuzurile de tot felul.

Principatul este creat fie prin voinţa poporului, fie a celor mari, după cum una sau cealaltă din aceste două părţi are prilejul de a o face; căci dacă cei mari îşi dau seama că nu pot să reziste poporului, ei încep să acorde faimă şi stimă unuia dintre ei şi îl fac principe, pentru ca la adăpostul lui să poată să-şi satisfacă toate poftele.

Poporul, de asemenea, văzînd că nu poate să se împotrivească celor mari, la rîndul lui acordă faimă şi stimă unuia singur şi îl face principe pentru ca acesta cu puterea lui să-l apere. Acela care devine principe cu ajutorul celor mari se menţine în această situaţie mai greu decît acela care o obţine cu ajutorul poporului; căci, deşi principe, el este înconjurat de oameni care i se par a fi egalii lui şi de aceea nu poate nici să-i guverneze, nici să le poruncească după voia lui".

Dar adevărata noutate propusă de Machiavelli nu priveşte felul în care principele poate manipula cele două umori ale cetăţii pentru a se menţine la putere. Noutatea se află în capitolul al XV-lea al *Principelui,* în care florentinul ne vorbeşte din nou despre propria îndrăzneală: aceasta pare să constea în descoperirea acelei condiţii care permite buna cunoaştere a principelui, şi anume urmărirea adevărului efectiv al lucrurilor, tratarea oamenilor aşa cum sînt ei şi nu aşa cum ar trebui să fie, o temă care va face carieră – prin Spinoza[1], Vico[4] sau Rousseau[5] – în filosofia politică modernă. Prima figură a individului, principele, apare în toată splendoarea sa atunci cînd noua ştiinţă politică e contrastată direct cu filosofia tradiţională, calificată drept o simplă închipuire de republici inexistente:

„Ne rămîne să vedem acum care ar trebui să fie atitudinea şi comportarea unui principe faţă de supuşi şi de prieteni. Şi întrucît ştiu că s-a scris mult despre aceasta, mă tem ca, scriind la rîndul meu despre acelaşi lucru, să nu se spună că sînt încrezut, mai ales că în prezentarea problemelor mă voi îndepărta de modul de tratare obişnuit al celorlalţi. Intenţia mea fiind însă aceea de a scrie lucruri folositoare pentru cei care le înţeleg, mi s-a părut că este mai potrivit să urmăresc adevărul concret al faptelor decît simpla închipuire.

Căci sînt mulţi aceia care şi-au imaginat republici şi principate pe care nimeni nu le-a văzut vreodată şi nimeni nu le-a cunoscut ca existînd în realitate. într-adevăr, deosebirea este atît de mare între felul în care oamenii trăiesc şi felul în care ei ar trebui să trăiască, îneît acela care lasă la o parte ceea ce este pentru ceea ce ar trebui să fie mai curînd află cum ajung oamenii la pieire decît cum pot să izbutească. Acela care va voi să-şi proclame oricînd şi oriunde încrederea lui în bine ar fi cu necesitate doborît de ceilalţi care sînt în jurul lui şi care nu sînt oameni de bine. Aşadar, principele care vrea să-şi păstreze puterea va trebui să înveţe neapărat să poată să nu fie bun şi să ştie să fie sau să nu fie astfel după cum este nevoie.

Lăsînd la o parte toate acele lucruri care au fost închipuite cu privire la principi şi vorbind numai despre acelea care sînt adevărate, spun că atunci cînd se vorbeşte despre oameni şi mai ales despre principi, care se găsesc pe o treaptă mai înaltă, ei sînt caracterizaţi prin una din trăsăturile următoare, care Ic aduc fie dojana, fie laudă. Şi anume, unii sînt consideraţi drept darnici, alţii drept meschini (folosind aici cuvîntul toscan *miseri.* deoarece avar, în limba noastră, este şi acela care vrea să dobîndească un lucru prin jaf; noi numim meschin pe acela care nu îşi îngăduie decît prea puţin să se bucure de ceea ce îi aparţine); unii sînt consideraţi darnici, alţii lacomi; unii cruzi, alţii miloşi; unii sperjuri, alţii oameni care îşi ţin cuvîntul; unii lipsiţi dc vlagă şi laşi, alţii cutezători şi curajoşi; unii binevoitori şi apropiaţi, alţii mîndri; unii iubitori de plăcere, alţii căşti; unii oameni întregi, alţii vicleni; unii încăpăţînaţi, alţii docili; unii serioşi, alţii uşuratici; unii cu credinţă în Dumnezeu, alţii fără religie, şi aşa mai departe.

Ştiu prea bine că fiecare va declara că ar fi minunat dacă ar exista un principe care să aibă dintre toate însuşirile arătate mai sus numai pe acelea care sînt

considerate drept bune; dar întrucît nimeni nu poate să le aibă pe toate laolaltă şi nici să le practice în întregime, deoarece condiţiile vieţii noastre omeneşti nu o îngăduie, principele va trebui să fie atît de înţelept încît să ştie să evite acele josnicii care l-ar face să-şi piardă statul; iar cît despre acelea care nu l-ar duce la aceasta, să se ferească de ele. dacă-i este cu putinţă. Dacă aceasta nu este posibil, să se lase în voia lor fără prea multă grijă. De asemenea, să nu-i pese dacă va merita faima rea a acelor păcate fără de care i-ar fi greu să păstreze statul; căci dacă cercetăm lucrurile cu atenţie, vom observa că unele scopuri care ni se arată a fi virtuoase ne-ar duce la pieire dacă le-am urmări, în timp ce altele, care ni se par a fi rele, ne fac să dobîndim. prin atingerea lor, şi siguranţa şi bunăstarea”[6].

Liberalismul va prelua de la Machiavelli mai multe sugestii, prezente toate în pasajul de mai sus. în primul rînd, el va asuma falsa modestie a descoperirii şi
descrierii oamenilor aşa cum sînt şi nu aşa cum ar trebui să fie. Apoi, liberalismul va da propriului realism sensul machiavellian de „supunere faţă de necesitate”, dar îl va extinde de la principe la oricare alt individ. În al treilea rînd, liberalismul se va defini ca o politică în care scopuri individuale aparent lipsite de virtute pot conduce la „siguranţă şi bunăstare”, cele două devenind obiective prime ale comunităţii politice, radical distincte de dreptate, adică de binele pe care îl căutau scriitorii politici anteriori lui Machiavelli. în fine, viziunea liberală va moşteni de la Machiavelli imaginea unei naturi umane mai degrabă josnice, crude şi viclene.

în starea de natură (Thomas Hobbes – 1651)

Trăsăturile naturii umane, aşa cum au fost ele expuse de Machiavelli, nu erau totuşi nici sistematizate, nici suficient de onorabile sau legitime pentru a putea constitui temeiurile unei politici veritabile[7]. Thomas Hobbes (1588-1679) şi-a asumat atît sarcina sistematizării lor, cît şi pe cea a „îmblînzirii" lui Machiavelli[8]. Oarecum paradoxal, „îmblînzirea" nu a constat într-o atenuare a răutăţii naturii umane, ci, dimpotrivă, într-o exacerbare a acesteia; geniul lui Hobbes l-a împins însă să plaseze noua figură a individului nu într-o stare politică, ci în acea condiţie care precede constituirea lumii politice, în aşa-numita *stare de natură.*

Descrierea „condiţiei naturale a omenirii" din capitolul al XlII-lea al *Leviathanului* este o radicală negare a viziunii tradiţionale despre natura raţională a animalului politic, viziune care avea drept consecinţă primă inegalitatea fiinţelor. Polemist redutabil şi subtil, Hobbes alege ca punct de plecare al demersului său tocmai egalitatea trupurilor şi a minţilor indivizilor, dînd acestei egalităţi un sens foarte curios:

„Natura i-a făcut pe oameni atît de egali în privinţa facultăţilor trupului şi ale minţii încît, deşi s-ar putea găsi cile un om a cărui forţă a trupului sau agerime a minţii să fie cîteodată în mod evident mai mari decît ale altuia, totuşi, atunci cînd le considerăm pe toate la un loc, diferenţa între un om şi altul nu este atît de însemnată încît cineva să poată cere pentru sine, pe acest temei, vreun beneficiu pe care să nu-l poată la fel de bine pretinde şi altcineva.

Căci, în ceea ce priveşte forţa trupului, cel mai slab are destulă ca să-l omoare pe cel mai puternic, ori printr-o uneltire secretă, ori prin unirea cu alţii aflaţi în

aceeaşi primejdie.

Iar cît priveşte facultăţile minţii (lăsînd la o parte artele bazate pe cuvinte şi, în special, acea măiestrie de a proceda conform unor reguli generale şi infailibile, numită ştiinţă, pe care doar foarte puţini o posedă, şi doar în puţine domenii, ea nefiind o facultate înnăscută şi nici dobîndită, aşa cum este prudenţa, pe cînd căutăm alte lucruri), găsesc că există aici o şi mai mare egalitate decît cea a forţei fizice. Căci prudenţa nu e decît experienţă, pe care un timp egal o conferă într-o măsură egală tuturor oamenilor, în acele lucruri pe care ei le urmăresc fiecare în mod egal. Ceea ce ar putea face ca o asemenea egalitate să fie de necrezut nu este decît o părere deşartă despre propria înţelepciune, pe care aproape toţi cred că o posedă într-un grad mai mare decît oamenii de rînd (adică decît toţi ceilalţi,în afară de ei înşişi şi de alţi cîţiva pe care îi privesc cu ochi buni, datorită faimei acestora sau acordului în păreri). Pentru că natura oamenilor este astfel încît oricît ar admite ei că mulţi alţii sînt mai ingenioşi, mai elocvenţi sau mai învăţaţi, totuşi cu greu ar crede că există mulţi la fel de înţelepţi ca şi ei înşişi; căci ei au în faţă propria înţelepciune, dar sînt departe de a altora. însă aceasta dovedeşte că oamenii sînt mai degrabă egali decît inegali. Căci, de obicei, nu există un semn mai grăitor al distribuţiei egale a unui lucru, decît acela că fiecare este mulţumit cu partea sa“.

Egalitatea indivizilor în starea de natură produce mai multe efecte, între care se disting adversitatea, nesiguranţa vieţii fiecăruia şi dorinţa de a spori propria domi-

naţie asupra celorlalţi. Dar consecinţa cea mai importantă pe care Hobbes o deduce din egalitatea indivizilor este una care contrazice întreaga tradiţie aristotelică a filosofiei politice: individul hobbesian nu este, prin natură, un animal politic; dimpotrivă,

atîta timp cît nu există o „putere capabilă să-i ţină pe toţi la respect*', mai multe cauze îi fac pe oameni să refuze tovărăşia semenilor lor:

„Din această egalitate a aptitudinilor ia naştere egalitatea speranţelor de a ne atinge scopurile. De aceea, dacă doi oameni îşi doresc acelaşi lucru, pe care totuşi nu-l pot obţine amîndoi, ei devin duşmani; iar pentru a-şi atinge scopul (care este în principal propria conservare sau uneori doar simpla desfătare), fiecare caută să-l distrugă sau să-l subjuge pe celălalt. Astfel, rezultă că, în timp ce un atacator nu arc a se teme decît de puterea unui singur om, cineva care cultivă pămîntul, construieşte sau stăpî- neşte un teren convenabil se poate aştepta probabil ca alţii să vină cu forţe unite ca să-l deposedeze nu doar de fructul muncii sale, ci şi de viaţă sau de libertate. Iar atacatorul, mai apoi, se va afla la rîndul său în acelaşi pericol.

Şi nimeni nu poate găsi, pentru a se păzi de efectele acestei neîncrederi reciproce, o cale mai rezonabilă decît preîntîmpinarea lor; adică, prin forţă sau vicleşug, să se înstăpînească peste cît de mulţi poate, pînă cînd nu mai vede altă putere destul de mare pentru a-l pune în primejdie; iar făcînd astfel, nu ar face nimic mai mult decît îi cere propria conservare şi decît este în general permis. De asemenea, pentru că există unii care prind gustul puterii în actele de cucerire pe care le continuă mai mult decît este necesar pentru propria lor siguranţă, alţii, care altfel ar fi mulţumiţi cu tihna traiului modest, nu ar fi în stare să reziste multă vreme bazîndu-se doar pe propriile lor mijloace de apărare, de nu şi-ar mări puterea printr-un act de atac. Prin urmare, o asemenea sporire a dominaţiei asupra altora fiind necesară oricui pentru propria conservare, trebuie să-i fie permisă.

Iarăşi, acolo unde nu există nici o putere capabilă să-i ţină pe toţi la respect, oamenii nu găsesc nici o

plăcere în a se întovărăşi,
ba dimpotrivă găsesc aici o mare pricină de nemulţumire. Căci fiecare om aşteaptă ca tovarăşul său să-l preţuiască la fel de mult cum se preţuieşte el însuşi; iar la orice semn de dispreţ sau lipsă de apreciere, el caută în mod firesc, atît cît îndrăzneşte (îndrăzneală, printre oamenii peste care nu veghează nici o putere comună care să-i ţină la respect, existînd destulă ca să-i împingă să se distrugă unul pe altul), să stoarcă mai multă preţuire de la cîrtitori, vătămîndu-i; iar de la alţii, prin exemplul dat.

Aflăm astfel, în natura omului, trei cauze principale de gîl- ceavă. Prima este concurenţa; a doua, neîncrederea; a treia, gloria.

Prima îi face pe oameni să-i atace pe alţii pentru cîştig; a doua, pentru siguranţă personală; iar a treia, pentru reputaţie. în primul caz, ei folosesc violenţa pentru a se înstăpîni asupra persoanelor, nevestelor, copiilor şi vilelor altor oameni; în al doilea, pentru a apăra toate acestea; iar în al treilea, pentru nimicuri cum ar fi un cuvînt, un zîmbet, o părere contrară sau orice alt semn al lipsei de preţuire, fie direct la adresa propriilor persoane, fie reflectată indirect la adresa copiilor, prietenilor, credinţei sau numelui lor".

Numele acestei stări este *războiul fiecăruia împotriva fiecăruia,* care face ca viaţa individului, adică a fiinţei pre-politice, să fie lipsită, între multe altele.de bunurile pămîntului. de arte, de scriere şi de societate:

„Este evident de aici că, atunci cînd oamenii trăiesc în lipsa unei puteri comune care să-i ţină pe toţi la respect, ei se află în acea condiţie numită război; un război al fiecăruia împotriva fiecăruia. Căci războiul nu constă doar în bătălii sau în actul de a lupta, ci într-o

perioadă de timp în care voinţa înfruntării este suficient de cunoscută; prin urmare, noţiunea de *timp* trebuie considerată ca ţinînd de natura războiului, la fel cum ţine de natura vremii. Căci, la fel cum natura vremii rele nu constă înlr-una sau două averse de ploaie, ci într-o tendinţă de a ploua prezentă multe zile la rînd, nici natura războiului nu constă în lupta propriu-zisă, ci într-o dispoziţie cunoscută pentru luptă,

atîta timp cît nu există nici o asigurare în sens contrar. Orice alte vremuri sînt vremuri de pace.

Oricare ar fi urmările unor vremuri de război, cînd fiecare om este duşmanul fiecărui om, ele sînt şi urmările unor vremuri cînd oamenii trăiesc fără a avea vreo altă siguranţă decît cea dobîndită prin forţă şi iscusinţă deopotrivă. într-o astfel de stare, nu este loc pentru hărnicie, căci fructul ei este nesigur; prin urmare, pămîntul nu este cultivat; nu există nici navigaţie, nici bunurile care pot fi aduse pe mare; nici construcţii spaţioase, nici instrumente de a mula sau de a da la o parte acele lucruri care necesită forţă; nici arte, scriere sau societate; iar mai rea decît orice este frica neîncetată şi primejdia unei morţi violente; cît despre viaţa omului, [ea este] singuratică, sărmană, ticăloasă, sălbatică şi scurtă".

Cercetînd posibilele obiecţii aduse unei asemenea descrieri a individului, Hobbes îl trimite pe cititor la experienţă sau, mai precis, la ceea ce Machiavelli numise *experienţa lucrurilor modeme.* Această experienţă este cea a pasiunilor umane, dar. spre deosebire de ceea ce credea secretarul florentin, ea animă nu numai relaţiile dintre principi, ci şi şinele oricărui individ, inclusiv al... sălbaticilor din America:

„Cuiva care nu a cîntărit atent toate acestea, îi

poate părea straniu ca natura să-i despartă astfel pe oameni şi să-i facă să fie gata a se ataca şi distruge unul pe altul; şi, de aceea, nedînd crezare acestui raţionament care porneşte de la pasiunile umane, acesta şi-ar putea dori o confirmare din partea experienţei. Să se gîndească deci la sine însuşi cum, atunci cînd face o călătorie, se înarmează şi caută să nu plece la drum fără însoţitori de încredere; cum, atunci cînd doarme, îşi ferecă uşile; cum, chiar şi în propria casă, îşi încuie cuferele; şi toate acestea ştiind că există slujbaşi publici înarmaţi, care să răzbune tot răul făcut; să se gîndească ce crede el despre compatrioţii săi, atunci cînd călătoreşte înarmat; despre concetăţenii săi, atunci cînd îşi ferecă uşile; despre copiii şi servitorii săi, atunci cînd îşi încuie cuferele. Nu acuză el

omenirea prin acţiunile sale la fel de mult precum o fac eu prin cuvinte? Dar nici unul dintre noi nu acuză natura omului. Dorinţele, ca şi celelalte pasiuni umane, nu sînt în sine păcate. Şi cu nimic mai mult nu sînt păcate acţiunile izvorîte din acele pasiuni, atîta vreme cît oamenii nu cunosc vreo lege care să le interzică; iar ei nu pot cunoaşte vreo lege înainte ca legile să fie întocmite; şi nici nu poate fi întocmită vreo lege înainte ca oamenii să fi căzut de acord asupra persoanei care o va întocmi.

S-ar putea crede că nu au existai vreodată astfel de vremuri, nici o stare de război ca aceasta; nici eu nu cred că a existai vreodată aşa o stare, în întreaga lume; dar sînt multe locuri în care azi se trăieşte astfel. Sălbaticii din multe locuri ale Americii nu au nici un fel de cîrmuire – cu excepţia celei a micilor familii, a căror bună înţelegere depinde de o dorinţă naturală – şi duc azi o viaţă sălbatică. [...] Oricum, se poate observa felul în care s-ar trăi acolo unde nu există o putere comună de care să te temi, din modul degenerat de viaţă pe care, într-un război civil, obişnuiesc să-l ducă cei ce

trăiseră anterior sub o cîrmuire paşnică.

Dar, deşi nu a existat niciodată o vreme în care indivizii particulari să fi fost într-o stare de război unul împotriva altuia, totuşi, dintotdeauna, regii şi persoanele cu autoritate suverană, datorită independenţei lor, manifestă o continuă suspiciune, fiind în starea şi postura gladiatorilor, cu armele îndreptate şi ochii ţintuiţi unul împotriva celuilalt; adică punînd garnizoane, forturi şi tunuri la graniţele regatelor lor şi spionîndu-şi neîncetat vecinii – postură care este una de război. Insă deoarece ei încurajează astfel hărnicia supuşilor lor. nu rezultă de aici acea mizerie ce întovărăşeşte libertatea indivizilor particulari".

Absenţa dreptăţii şi absenţa proprietăţii sînt ultimele consecinţe ale stării de război pe care le analizează autorul *Leviathunului,* înainte de a enunţa căile de ieşire din această nefericită stare:

„O altă urmare a unui astfel de război al fiecărui om împotriva fiecărui om este şi aceea că. în această stare, nimic nu poale fi nedrept. Noţiunile de corectitudine şi incorectitudine, sau

dreptate şi nedreptate, nu-şi au locul aici. Forţa şi înşelăciunea sînt cele două viruţi cardinale ale războiului. Dreptatea şi nedreptatea nu sînt facultăţi ale trupului şi nici ale minţii. Dacă lucrurile ar sta aşa, atunci ele s-ar putea găsi şi la un om care ar fi singur în lume, la fel cum se pot găsi pasiunile şi simţurile sale. Ele sînt calităţi ce se raportează la oamenii aflaţi în societate, şi nu în condiţia singurătăţii. Tot o urmare a condiţiei naturale a omenirii este şi aceea că aici nu există nici proprietate, nici stăpînire, nici distincţia dintre *al meu* şi *al fău;* iar fiecare va avea doar ceea ce poate obţine, şi doar atîta timp cît poate păstra ceea ce

a obţinut. Atîta despre starea de restrişte în care simpla natură îl plasează de fapt pe om; deşi îi lasă o posibilitate de a părăsi această stare. în parte cu ajutorul pasiunilor, şi în parte cu cel al raţiunii.

Pasiunile ce-i înclină pe oameni înspre pace sînt frica de moarte, dorinţa de a avea acele lucruri necesare unui trai tihnit şi speranţa de a le obţine prin propria sîrguinţă. Iar raţiunea sugerează elementele potrivite păcii, pe baza cărora oamenii pot ajunge la un acord'*[9].

Descrierea individului în starea de natură nu e identică la toţi autorii care scriu după Hobbes. Dimpotrivă, gînditorii contractualişti au adăugat opoziţiei lor faţă de filosofia politică tradiţională o opoziţie uneori la fel de decisă faţă de variantele contractualismului elaborate pînă la ei[10]. De asemenea, ei au modificat radical aspectul stării de natură; pentru autori ca Locke sau Rousseau, ea nu mai este de la bun început, ci doar într-o fază tîrzie,o stare de război. în interpretările post-hobbesiene, se modifică de asemenea pasiunea fundamentală care îi împinge pe oameni să părăsească starea de război pentru a începe viaţa politică: într-adcvăr, dacă autorul *Leviathanului* credea, aşa cum reiese din pasajul de mai sus, că pasiunea care determină raţiunea să descopere clauzele contractului social este frica de moarte violentă, Locke sau Rousseau vorbesc despre dorinţa protejării proprietăţii.

Dar, în ciuda acestor noutăţi, reelaborările contrac- tualismului nu au făcut din individ altceva decît este el la Hobbes, adică o fiinţă separată de semenii săi, autonomă şi mizerabilă. Cu alte cuvinte, elementul constant al teoriilor contractual iste este credinţa că existenţa politică nu e dată prin natura indivizilor; natura, departe de a-i

apropia pe oameni, îi separă şi îi face autonomi; indiferent cum arată, în descrierea diferiţilor autori, dialectica pasiunilor şi relaţia acestora cu raţiunea. Cetatea indivizilor nu e dată, ci trebuie construită; altfel spus, lumea politică liberală, adică universul bazat pe ficţiunea numită *individ,* este un artificiu. Liberalismul contractual ist este, prin esenţa sa, o manieră de afirmare a caracterului artificial, construit, al existenţei politice.

Neguţătorul englez (Voltaire – 1733)

Pasiunile şi acţiunile născute din pasiuni nu sînt nişte păcate, spunea Hobbes. Dar nu doar liberalismul con- traclualist, ci şi liberalismul creat de către economişti e dator discursului modern despre pasiuni.

Astfel, aşa cum a arătat Albert O. Hirschman. triumful capitalismului a fost precedat de o lungă serie de transformări ale filosofici pasiunilor, care aveau ca scop găsirea unei alternative la leza tradiţională despre necesitatea reprimării pasiunilor.

Această istorie intelectuală, pe care am pulca-o numi *istoria capitalismului dinainte de capitalism,* arc mai multe repere importante; (a) ideea de a înlocui reprimarea pasiunilor cu exploatarea lor (Pascal, Vico, Mandeville); (b) distingerea unor pasiuni relativ inofensive de altele cu adevărat periculoase (Bacon, Spinoza, Hume, D'Holbach, dar şi *Federalist Papers* nr. 72); (c) separarea interesului ca o pasiune aparte, capabilă să le strunească pe celelalte (Henri de Rohan.

La Rochefoucauld, cardinalul de Retz, Shaftesbury);

(d) în fine, asocierea interesului cu două mari avantaje (previzibilitatea şi constanţa) şi înfăţişarea comerţului şi a îmbogăţirii ca inocente şi blînde (Samuel Butler. Montesquieu, William Robertson, Hutcheson, Adam Smith)[11].

Individul care se naşte în lumea comerţului (sau, mai exact, care e făcut responsabil pentru zămislirea acestei lumi) este diferit de cel înfăţişat în teoriile contractua- liste. Ştiinţa economiei apărută în secolul al XVIII-lea i-a consacrat nenumărate portrete. Dar mai sugestiv decît orice economist a fost, în această privinţă, un filosof. Neguţătorul englez descris de către Voltaire (1694-1778) în Scrisoarea a zecea din *Lettres philosophiques* are, ca întotdeauna cînd este vorba de proza lui Voltaire[12], o forţă aparte.

Neguţătorul lui Voltaire nu este ceea ce va purta mai tîrziu numele de *homo oeconomicus.* Nici textul său nu este, la drept vorbind, un portret, ci, spre deosebire de viziunile contractualiste, mai curînd descrierea unui rol sau a unei funcţii sociale. În acest sens, dacă e să o comparăm cu teoria contractualistă, economia este doar o abstractizare suplimentară a socialului. *Homo oeconomicus* va fi consacrarea acestei abstractizări[12].

Neguţătorul englez are parte de o imagine foarte pozitivă. Voltaire exprimă acest lucru într-o simplă frază, în care afirmă că neguţătorul „îşi îmbogăţeşte ţara“ şi „contribuie la fericirea omenirii”:

„Comerţul, care i-a îmbogăţit pe cetăţeni în Anglia, le-a adus acestora şi libertate; la rîndul ei, această libertate a dus la extinderea comerţului: iată cum se explică măreţia statului englez. Comerţul e cel care a pus pe picioare încetul cu încetul forţele navale, cu ajutorul cărora englezii au ajuns stăpînii mărilor. Ei au în momentul de faţă aproape două sute de vase de

război. Urmaşii noştri vor fi poate surprinşi să vadă că o mică insulă, care nu dispune decît de ceva plumb şi cositor, de argilă şi de lînă. a
devenit, datorită comerţului său, suficient de puternică pentru a trimite, în 1723, în acelaşi timp, trei flote în trei colţuri ale lumii: una, în faţa Gibraltarului, pe care l-a cucerit şi menţinui cu armele proprii; alta, la Porto Bello, pentru a-i smulge regelui Spaniei comorile Indiilor, iar a treia, în Marea Baltică, pentru a împiedica o înfruntare între puterile Nordului.

Atunci cînd Ludovic al XlV-lea făcea să tremure Italia, iar armatele sale puseseră deja stăpînire pe Savoia şi pe Piemont, fiind pe punctul de a cuceri Torino, principele Eugenia a fost nevoit să sară în ajutorul ducelui de Savoia tocmai din străfundul Germaniei; principele nu avea bani, iar fără bani nu poţi nici cuceri, nici apăra un oraş; el a apelat atunci la neguţătorii englezi şi. într-o jumătate de oră. a căpătat cu împrumut 50 de milioane. Cu aceşti bani a eliberat Torino şi i-a bătut pe francezi; după bătălie, el le-a scris celor care îi împrumutaseră banii: «Domnilor, am primit banii şi sînt mîndru că domniile voastre au fost satisfăcute de folosinţa pe care le- am dat-o».

Asemenea lucruri îl fac pe neguţătorul englez să fie. pe bună dreptate, orgolios şi să îndrăznească să se compare, nu fără oarece îndreptăţire, cu un cetăţean roman. Mezinul unui pair al regatului nu dispreţuieşte negoţul. Milord Townshend. ministru de stat, are un frate care se mulţumeşte să fie comerciant în City. în vremea în care milord Oxford guverna Anglia, mezinul său era muncitor la Alep, de unde nu a vrut să se întoarcă şi unde a şi murit.

Această obişnuinţă – deja destul de veche – ar părea monstruoasă germanilor, care se încăpăţînează să rămînă în cartierele lor de război; nemţii nu ar putea concepe ca fiul unui pair al Angliei să nu fie un bogat şi puternic burghez, căci în Germania oricine e prinţ,

ajungîndu-se uneori pînă la treizeci de alteţe cu acelaşi nume, care nu au însă drept bunuri decît niscaiva dulapuri şi mult orgoliu.

în Franţa, e marchiz cine vrea şi oricine ajunge la Paris din fundul provinciei cu bani de cheltuit şi cu un nume în ac sau în *iile* poate spune «un om ca mine, un om de calitatea mea», dispreţuind suveran un neguţător; cum neguţătorul s-a obişnuit
să vorbească cu dispreţ despre profesia lui, el e suficient de neghiob ca să roşească la auzul unor asemenea vorbe. Nu ştiu însă cine e mai util statului: un senior bine pudrat care ştie cu precizie la ce oră se scoală regele şi la ce oră se culcă, şi care îşi dă aere de stăpîn jucînd rolul de sclav în antecamera unui ministru sau, dimpotrivă, un neguţător care îşi îmbogăţeşte ţara, care din biroul său dă ordine la Cairo şi care contribuie ia fericirea lumii?”[14].

Textul lui Voltaire include două teme liberale importante.

E vorba, în primul rînd, despre opoziţia dintre comerţ şi război, elaborată prin contrapunerea neguţătorului englez şi a soldatului german. E o temă care continua discursul lui Montesquieu despre „îmblînzirea moravurilor prin comerţ”[1] \ şi anunţa viziunea lui Benjamin Constant despre venirea epocii comerţului, la sfîrşitul epocii războiului[16].

în al doilea rînd, Voltaire afirmă opoziţia dintre delăsarea seniorială şi activismul comercial, care este în fond opoziţia dintre Vechiul Regim şi Lumea nouă, în toată ambiguitatea acestor expresii.

Pe de altă parte, trebuie observat că *Scrisoarea* lui Voltaire ilustrează una dintre trăsăturile liberalismului francez, şi anume anglofilia. Liberalii francezi au găsit în experienţa engleză o referinţă esenţială, întrucît după glorioasa revoluţie din 1688,

Anglia a cunoscut o „lungă perioadă de stabilitate politică şi socială de factură individualistă", în timp ce Franţa era dominată de absolutism[17]. Iată de ce libertatea este, pentru englezi, o experienţă intimă, iar pentru francezi, o experienţă a englezilor.

Uneori, aşa cum s-a întîmplat şi cu Voltaire, francezii au copiat inclusiv atitudinea sceptică a liberalilor englezi. Alteori, însă, desprinzîndu-se de „tutela engleză", francezii au mizat pe puterea raţiunii, şi nu pe limitele ei.

Progresul nesfîrşit al facultăţilor individuale (Condorcet – 1793)

O expresie a raţionalismului liberal este teza progresului, intim asociată cu viziunea individualistă.

La sfîrşitul secolului al XVlII-lea. această teză era formulată de Condorcet (1743-1794) în cadrul teoriei sale despre senzaţii, care era, în fond, o caricaturizare a filosofici lockeene. Căci autorul *Schiţei unui tablou istoric al progreselor spiritului uman* demonstra că „intere- sul" şi „datoria'[1], categorii liberale esenţiale, sînt rezultate ale combinării raţionale a ideilor născute din senzaţii simple:

„Omul se naşte cu facultatea de a primi senzaţii, de a percepe şi de a distinge senzaţiile simple din care sînt compuse acestea, de a le reţine,de a le recunoaşte, de a le combina, de a le conserva sau rechema în memorie, de a compara între ele aceste combinaţii, de a sesiza prin ce anume se disting de altele, de a ataşa semne tuturor acestor obiecte, pentru o mai bună recunoaştere a lor şi pentru a uşura apariţia unor noi combinaţii.

Această facultate se dezvoltă în om datorită acţiunii exterioare a lucrurilor, adică datorită prezenţei

anumitor senzaţii compuse, a căror constanţă – indiferent că e vorba de identitatea lor ca întreg sau de legile schimbării lor – trebuie să fie independentă de om. El exercită această facultate şi altfel, şi anume prin intermediul comunicării cu indivizi asemenea lui sau, în sfîrşit, prin mijloace artificiale, pe care oamenii le-au inventat imediat după ce şi-au dezvoltat această facultate.

Senzaţiile sînt însoţite de plăcere şi de durere, iar omul are chiar facultatea de a transforma aceste impresii de moment în sentimente durabile – plăcute sau penibile – şi de a resimţi aceste sentimente atunci cînd vede sau îşi aminteşte plăcerile sau durerile altor fiinţe sensibile. în sfîrşit. prin alăturarea acestei facultăţi celei de a forma şi de a combina idei, se nasc între individ şi semenii săi relaţii de interes sau de datorie, cărora

natura umană a vrut să le ataşeze cea mai preţioasă parte a fericirii noastre şi cele mai dureroase părţi ale nefericirii noastre'*.

Francezul distingea două maniere de a considera această dezvoltare a facultăţilor umane:

„Ştiinţa care se mulţumeşte să observe şi să cunoască faptele generale şi legile constante pe care le dă la iveală dezvoltarea acestor facultăţi, în ceea ce are ea comun diverşilor indivizi ai speciei umane, poartă numele de metafizică.

în schimb, cine ia în considerare această dezvoltare prin prisma rezultatelor pe care ea le are asupra unei mase de indivizi care coexistă într-un anumit moment într-un spaţiu dat, şi cine urmăreşte respectiva dezvoltare din generaţie în generaţie, va alcătui tabloul progreselor spiritului uman”.

Dar care sînt caracteristicile acestui progres?

„Acest progres este supus aceloraşi legi generale care se observă în dezvoltarea individuală a facultăţilor noastre, pentru că el este rezultatul acestei dezvoltări, considerate simultan într-un mare număr de indivizi reuniţi în societate. Dar rezultatul pe care fiecare clipă îl înfăţişează depinde de cel pe care îl ofereau momentele precedente şi îl influenţează pe cel viitor.

Acest tablou este, deci, unul istoric, deoarece, supus unor perpetue variaţii, el se formează prin observarea succesivă a societăţilor umane în diferitele epoci pe care ele le-au parcurs. El trebuie să înfăţişeze ordinea schimbărilor, să expună influenţa pe care o exercită fiecare moment asupra celui care îi va lua locul şi să arate astfel, în modificările dobîndite de specia umană, care se reînnoieşte fără încetare de-a lungul secolelor, evoluţia pe care ea a urmat-o, paşii pe care i-a făcut către adevăr sau către fericire. Aceste observaţii despre ceea ce a fost omul, despre ceea ce este el astăzi, vor conduce apoi la mijloacele capabile să asigure şi să accelereze noile progrese pe care natura sa îi îngăduie să le spere în continuare”.

Concluzia lui Condorcet e fermă. în opinia sa, se poate demonstra, „cu ajutorul raţionamentelor şi al faptelor”, că perfectibilitatea omului nu are nici o limită:

„Nu există nici o limită dată a perfecţionării facultăţilor umane; perfectibilitatea omului este realmente nesfîrşită: progresele acestei perfectibilităţi, de acum independente de orice putere care ar vrea să le oprească, nu au alt sfîrşit decît sfîrşitul lumii în care ne-a aruncat natura. Fără îndoială, aceste progrese vor putea urma un ritm mai mult sau mai puţin rapid, dar niciodată omul nu va face cale întoarsă, cel puţin atîta

vreme cît pămîntul va ocupa acelaşi loc în sistemul universului, iar legile generale ale acestui sistem nu vor produce nici o bulversare generală, nici schimbări care să nu mai îngăduie speciei umane să conserve, să desfăşoare aceleaşi facultăţi sau să găsească în ele aceleaşi resurse”[18].

Optimismul liberal este întemeiat – aşa cum se vede – pe credinţa într-o ordine generală stabilă a lumii. Să notăm că acest aspect deosebeşte viziunea liberală de optica adversarilor liberalismului despre progres – şi. în primul rînd, de perspectiva marxistă – în care progresul se întemeiază, dimpotrivă, pe răsturnarea ordinii generale a istoriei.

Contestarea individualistă (Alain – 1907)

Individualismul liberal nu se poate reduce la portretul omului natural din teoriile contractualiste, la o descriere a funcţiei sociale a comerciantului, la credinţa progresistă sau, mai tîrziu, la un principiu metodologic. Individualismul vehiculează şi o anumită sensibilitate. El poartă cu sine o atmosferă sau mai precis opoziţia faţă de o anumită atmosferă socială. Filosoful Alain (1868-1951) a descris-o în cîteva rînduri memorabile.

Alain nu era un teoretician social sau un filosof al istoriei[19] precum Condorcet, ci mai curînd un scriitor îndrăgostit de libertate. Observaţiile sale din *Propos* sînt în mare măsură tematizări ale opoziţiei radicale dintre individ şi societate: pentru Alain, „umanitatea se regăseşte în individ”, iar „barbaria în societate”, căci „societatea e întotdeauna puternică şi întotdeauna oarbă; ea

produce întotdeauna război, sclavie, superstiţie", în vreme ce „motorul progresului trebuie căutat în revolta individului". Liberalismul, în varianta sa contractualistă, dar şi în cea economistă, este inseparabil de revoltă, chiar dacă nu radicalitatea revoltei împotriva societăţii îl caracterizează. Dar afirmarea individului înseamnă, inclusiv în variante mai noi ale liberalismului, precum anarho-capitalismul, refuzul ordinii sociale statice în numele libertăţii.

Pentru Alain, istoria e confruntarea dintre „individul care gîndeşte" şi „societatea care doarme". Nesupunerea e regulă a progresului, căci doar ea poate birui lenea şi răutatea societăţii care poartă cu sine barbaria. Această societate are un... miros cu totul special, de care individul trebuie să se înstrăineze:

„Există un miros de refectoriu, care e acelaşi în orice refec – toriu. Indiferent că e ocupat de călugări care mănîncă sau de seminarişti, de liceeni ori de fetişcane duioase, un refectoriu are întotdeauna un miros de refectoriu. E greu să-l descrii. Apa slinoasă? Pîinea mucegăită? Nu ştiu ce e mai caracteristic pentru refectoriu. Dacă nu aţi simţit niciodată acest miros, nu pot să vă dau nici o idee, căci nu le poţi vorbi orbilor despre lumină. Pentru mine, acest miros se distinge tot atît de mult de celelalte mirosuri cum se distinge albastrul de roşu.

Dacă nu îl ştiţi, sînteţi, cred, fericiţi. Asta înseamnă că nu aţi fost niciodată închişi într-un colegiu. Asta înseamnă că nu aţi fost prizonier al ordinii şi inamic al legilor încă din primii ani ai vieţii. De atunci încoace, v-aţi dovedit a fi bun cetăţean, bun contribuabil, bun soţ, bun tată; aţi învăţat, încetul cu încetul, să suportaţi acţiunea forţelor sociale; aţi găsit un prieten pînă şi în jandarm; viaţa de familie v-a învăţat să faceţi din

necesitate plăcere.

Cei care au cunoscut, în schimb, mirosul de refectoriu sînt foarte diferiţi. Ei şi-au petrecut copilăria trăgînd de funia de care erau legaţi; într-o bună zi, au reuşit să o rupă şi au intrat în viaţă asemenea acelor cîini rătăciţi care trag după ei o bucată de zgardă. Aceşti indivizi vor fi întotdeauna nemulţumiţi, indiferent ce vor avea în faţă. Ei nu vor iubi niciodată ordinea şi regulile: căci s-au temut prea mult pentru a putea vreodată respecta. îi veţi zări furioşi împotriva legilor şi a regulamentelor, împotriva politeţii, împotriva moralei, împotriva clasicilor, împotriva pedagogiei şi împotriva premiilor Academiei, căci toate acestea miros a refectoriu. Iar această boală a mirosului va avea parte în fiecare an de o criză, exact în momentul în care cerul devine din albastru gri, iar librarii îşi aşază în standuri cărţile clasice şi ghiozdanele de şcolar”[20].

Dincolo de expresivitatea lor pur literară, notele lui Alain au şi o expresivitate politică remarcabilă. Căci ele îngăduie evidenţierea unei ambiguităţi funciare a discursului liberal: individualismul pare a fi sinonim aici, ca în numeroase alte contexte ale literaturii liberale, cu o anumită formă de dogmatism.

Acest fapt are o explicaţie care ţine de statutul figurii individului. Intr-adevăr, deşi a fost prezentat. încă de la prima sa apariţie în operele lui Machiavelli şi Hobbes, ca o expresie a realismului politic, individul este, de fapt, o ficţiune. Liberalismul a creat şi a exploatat această ficţiune, dîndu-i nenumărate chipuri, fără a şti însă întotdeauna cum anume să le apere. Unul din reproşurile făcute liberalismului este acela că el poartă cu sine egoismul, care ar fi un produs şi un semn distinctiv al individualismului. Aparent,

liberalii nu au replicat convingător acestui reproş, părînd să fie tentaţi, dimpotrivă, să îşi radicalizeze discursul, să vorbească în chip dogmatic despre individ.

Obiecţia menţionată nu este, totuşi, întemeiată. Întîi de toate, pentru că individualismul este o perspectivă teoretică, nu o substanţă reală. în al doilea rînd, trebuie accentuat faptul că atît teoria contractual istă, cît şi cea economică au înfăţişat individul ca o figură prioritar non-politică. Altfel spus, în descrierea individului, liberalii au forţat nota, devenind uneori dogmatici, tocmai pentru a putea acredita ulterior ideea că existenţa socială şi politică este construită împotriva naturii umane dominate de „egoism", adică de incapacitatea spontană a individului de a trăi împreună cu ceilalţi. Pe scurt: tocmai pentru că individul este ficţiunea care simbolizează antisociabilitatea. liberalii au fost siliţi să fie dogmatici în descrierea lui. Discursul liberal despre societate este o prelungire discretă şi subtilă a dogmatismului individualist.

PARTEA A II-A: TEMEIURILE SOCIETĂŢII LIBERE

Ignoranţa individuală (Friedrich von Hayek – 1960)

Pentru liberali, problema societăţii se identifică în mare măsură cu problema libertăţii. Intr-adevăr, liberalii consideră că libertatea nu are un sens metafizic, ci este libertate în relaţiile cu ceilalţi, adică în societate[21].

Iată de ce întrebarea fundamentală la care caută răspuns autorii liberali este: cum anume se produce reunirea atomilor separaţi care poartă numele de indivizi într-un întreg, într-o comunitate? Altfel zis: în ce fel „descoperă" indivizii legătura socială şi de ce anume se reunesc ei?

Friedrich von Hayek (1899-1992) a justificat valoarea socială a libertăţii recurgînd la o temă... socratică. în viziunea autorului *Constituţiei libertăţii, conştiinţa* propriei ignoranţe este cea care îl face pe individ liber şi, simultan, îl determină să trăiască împreună cu semenii săi:

„Justificarea libertăţii individuale se bazează în principal pe recunoaşterea inevitabilei ignoranţe a tuturor, cu privire la mulţi dintre factorii de care depind bunăstarea şi îndeplinirea scopurilor noastre.

Dacă ar exista oameni atotştiutori, dacă am putea

afla tot ceea ce afectează realizarea nu doar a dorinţelor noastre din prezent, ci şi a nevoilor şi dorinţelor viitoare, ar mai fi prea puţin loc pentru libertate. Reciproc, libertatea individului face, în mod cert, imposibilă previziunea completă. Libertatea este esenţială pentru a lăsa loc neprevăzutului şi imprevizibilului; o dorim pentru că ne-am obişnuit să aşteptăm de la ea oportunitatea de a ne realiza multe din scopuri. Tocmai pentru că fiecare individ ştie atît de puţin şi, în particular, pentru că rareori ştim care dintre noi are dreptate, avem încredere în eforturile independente şi concurente ale mai multora de a crea lucruri pe care, văzîndu-le, le vom dori".

Din perspectiva teoriei hayekiene a cunoaşterii dispersate şi inevitabil incomplete – teorie potrivit căreia inclusiv înţelepţii sînt ignoranţi! – viaţa socială apare ca un şir de accidente:

„Oricît de umilit ar fi orgoliul omenesc, trebuie să recunoaştem că progresul şi chiar supravieţuirea civilizaţiei depind de existenţa unui maximum de oportunităţi pentru producerea unor accidente. Aceste accidente apar din combinarea cunoştinţelor şi aptitudinilor, deprinderilor şi obiceiurilor acumulate de indivizi, precum şi atunci cînd oameni pregătiţi se confruntă cu anumite circumstanţe cărora le pot face faţă. Ignorînd în mod necesar atît de multe lucruri, va trebui să operăm în principal cu probabilităţi şi cu şanse.

Desigur, este un adevăr în viaţa socială, ca şi în cea individuală, că accidentele favorabile nu apar din senin. Trebuie să ne pregătim pentru ele, dar ele rămîn totuşi şanse, nedevenind certitudini. Ele implică riscuri asumate deliberat, posibile eşecuri ale unor indivizi sau grupuri de indivizi, cel puţin la fel de merituoşi precum alţii care prosperă, posibile efecte grave sau repetate chiar pentru majoritate şi, în final, cel mult o

probabilitate mare de cîştig net. Tot ceea ce putem face este să sporim şansa ca o anumitii conjugare de calităţi individuale şi circumstanţe să ducă la formarea unui nou instrument sau la optimizarea unuia mai vechi şi să îmbunătăţim perspectiva ca astfel de inovaţii să devină repede cunoscute celor ce pol profita de ele.

Desigur, toate teoriile politice presupun că majoritatea indivizilor sînt foarte ignoranţi. Cei care pledează pentru libertate se deosebesc de ceilalţi prin aceea că se includ pe ei înşişi în

rîndul ignoranţilor, după cum îi includ şi pe cei mai înţelepţi. în comparaţie cu totalitatea cunoaşterii utilizate permanent în evoluţia unei civilizaţii dinamice, cunoaşterea pe care o poate folosi deliberat înţeleptul nu diferă prea mult de cea a ignorantului[-'].

Pentru Hayek, faptul că instituţiile libertăţii configurează social ignoranţa oamenilor a fost anticipat de către teoreticienii toleranţei:

„Argumentul clasic în favoarea toleranţei, formulat de John Milton, John Locke şi reafirmat de John Stuart Mill şi Walter Bagehot, se bazează, desigur, pe recunoaşterea ignoranţei noastre. El este o aplicaţie specială a unor consideraţii generale al căror drum este deschis de o viziune non-raţionalistă asupra funcţionării minţii omeneşti. [...] Deşi în general nu sîntem conştienţi de acest aspect, toate instituţiile libertăţii constituie adaptări la acest element fundamental care este ignoranţa şi sînt configurate pentru a opera cu şanse şi probabilităţi, nu cu certitudini. în viaţă, nu avem parte de certitudini şi, din această cauză, pentru a ne utiliza cît mai eficient cunoştinţele, trebuie să aderăm la reguli pe care experienţa ni le-a indicat a fi, în mare, cele mai eficiente, deşi nu ştim care vor fi consecinţele respectării lor într-un caz oarecare".

Pentru a caracteriza societatea, Hayek a reluat

adeseori o formulă a lui Adam Ferguson din *Eseul asupra istoriei societăţii civile:* societatea este rezultatul acţiunilor indivizilor, nu al planurilor lor[22]. Dar atunci, ce scopuri îşi pot propune indivizii într-o societate liberă? Hayek crede că aceste scopuri ar trebui să fie determinate de nevoia includerii unor noi indivizi şi a unor cunoştinţe individuale inedite în corpul societăţii. Pentru el, socializarea e un proces de adaptare, care impune renunţarea la controlul exercitat asupra acţiunilor individuale:

„Omul învaţă de pe urma speranţelor năruite. Evident, nu ar trebui să sporim imprevizibilitatea evenimentelor, creînd instituţii fantasmagorice. Pe cît posibil, scopul nostru ar trebui să fie

îmbunătăţirea instituţiilor umane, spre a mări şansele unei previziuni corecte. Mai presus de toate, însă, ar trebui să creăm un maximum de oportunităţi pentru ca indivizi necunoscuţi să afle lucruri pe care noi înşine încă nu ie cunoaştem şi să utilizeze practic aceste cunoştinţe. Prin adaptarea eforturilor mai multor oameni, se utilizează mai multă cunoaştere decît ar putea poseda vreun individ sau s-ar putea sintetiza intelectual. Această utilizare a cunoştinţelor dispersate permite realizări mai însemnate decît s-ar putea imagina. Societatea liberă poale folosi mai multă cunoaştere decît ar putea cuprinde mintea celui mai înţelept conducător, pentru că libertatea înseamnă renunţarea la controlul direct asupra eforturilor individuale”.

Pe scurt, libertatea îşi vădeşte valoarea socială dacă nu ştim ce efecte va avea şi cui îi va folosi ea, unuia singur sau tuturor indivizilor:

„Din această fundamentare a tezei libertăţii rezultă că ea nu va servi la nimic dacă o restrîngem doar la

acele cazuri în care ştim că va fi benefică. Libertatea acordată doar atunci cînd ştim dinainte că efectele ei vor fi benefice nu este libertate. Dacă am şti cum va fi folosită libertatea, argumentul în favoarea ei aproape că ar dispărea. Nu vom culege niciodată roadele libertăţii, nu vom avea niciodată parte de acele dezvoltări noi, neprevăzute, pe care ea le face posibile, dacă nu se acordă libertate şi acolo unde întrebuinţarea pe care i-o dau unii nu pare fericită. De aceea, nu este un argument împotriva libertăţii individuale faptul că de ea se abuzează alît de des. Libertatea înseamnă, în mod necesar, că se vor întîmpla multe lucruri care nu ne vor fi pe plac. Credinţa noastră în libertate nu se bazează pe rezultate previzibile în anumite circumstanţe, ci pe convingerea că, în ansamblu, ea va genera forţe a căror finalitate va fi benefică. Rezultă de aici că importanţa de a fi liber să faci un anumit lucru nu are nici o legătură cu problema dacă noi toţi sau cei mai mulţi dintre noi vom face vreodată uz de acea posibilitate. A acorda doar atîta libertate cîl să poată fi exercitată de toată lumea ar fi o dovadă de loială necunoaştere a funcţiei

sale. Libertatea folosită de un om dintr-un milion poate fi mai importantă pentru societate şi mai avantajoasă pentru majoritate decît orice libertate pe care o exercităm cu toţii. S-ar putea spune chiar că un lucru este cu atît mai preţios pentru societate în întregul ei. cu cît probabilitatea de a putea face uz de el este mai mică. Cu cît este mai mică această probabilitate, cu atît mai grav ar fi dacă s-ar rata acea ocazie, pentru că experienţa oferită va fi aproape unică.

Probabil că cei mai mulţi nu sînt direct interesaţi de majoritatea lucrurilor importante pe care oricine ar trebui să fie liber să le facă. Tocmai pentru că nu ştim cum îşi vor folosi oamenii libertatea, ea este atît de importantă. Dacă n-ar fi aşa, avantajele libertăţii ar putea fi obţinute şi în situaţia în care majoritatea ar decide ce trebuie să facă fiecare individ. Dar acţiunea

majorităţii este în mod necesar limitată la ceea ce este deja încercat şi verificat, la chestiuni asupra cărora s-a căzut deja de acord în cadrul unui proces de deliberare precedat de experienţele şi acţiunile diferiţilor indivizi. Avantajele pe care le obţin eu de pe urma libertăţii sînt, în mare parte, rezultatul folosirii ei de către alţii şi în special al acelor întrebuinţări la care eu, unul, n-aş avea niciodată acces. De aceea, cea mai importantă nu este neapărat libertatea pe care o pot exercita eu însumi. Cu siguranţă, este mai important ca oricine să poată încerca orice, decît ca toată lumea să poată face aceleaşi lucruri. Pretindem libertate nu pentru că am dori să putem face anumite lucruri, nu pentru că am considera o anumită libertate ca esenţială pentru fericirea noastră. Instinctul care ne face să ne revoltăm împotriva oricărei restricţii fizice, deşi un aliat de preţ nu este întotdeauna o călăuză sigură în justificarea sau delimitarea libertăţii. Importantă nu este libertatea pe care eu, unul, doresc să o exercit, ci acea libertate de care ar putea avea nevoie cineva spre a se face util societăţii. Pentru ca acel necunoscut să aibă libertatea asigurată, ea trebuie acordată tuturor.

De aceea, avantajele libertăţii nu se limitează la cei liberi – sau cel puţin, un om nu profită doar de acele aspecte ale libertăţii de care se bucură el însuşi. Fără îndoială că, de-a lungul istoriei, majorităţi nelibere au profitat de existenţa unor minorităţi libere, iar astăzi, societăţi nelibere beneficiază de
cele obţinute şi învăţate de la societăţi libere. Desigur, avantajele de pe urma libertăţii altora cresc proporţional cu numărul celor ce şi-o pot exercita. Argumentul în favoarea libertăţii cîtorva se aplică şi pentru libertatea tuturor. Dar este mai bine pentru toată lumea ca măcar unii să fie liberi şi, de asemenea, este preferabil ca mai mulţi să se bucure de libertate deplină decît ca toţi să aibă parte de libertate restrînsă. Semnificativ este faptul că importanţa libertăţii de a face un anumit lucru nu depinde cu nimic de numărul celor care ar dori să-l facă: ele ar putea fi chiar invers

proporţionale. De exemplu, o societate poate fi anchilozată prin diverse restricţii, fără ca marea majoritate a indivizilor să-şi dea seama că libertatea le-a fost considerabil redusă. Dacă am porni de la premisa că importante sînt doar acele exercitări ale libertăţii pe care le practică majoritatea, am crea cu siguranţă o societate stagnantă, avînd toate atributele ne-libertăţii”[2]-[3].

Societatea liberă despre care vorbeşte Hayek este, desigur, societatea modernă, cea pe care au avut-o în vedere şi Adam Smith, Karl R. Popper ori Walter Lippmann sub numele de *the great society. the pood societyH* sau *the open society^T* De altfel, pentru a o distinge de grupurile sociale restrînse şi închise, Hayek mai numeşte societatea modernă şi *ordinea socială extinsă.* Inspirat de opera lui David Hume. în special de partea a Ill-a din *Tratatul despre natura umană.* în care autorul scoţian se referea la principiile morale, Hayek considera că această ordine socială extinsă e produsul unei morale aparte, care poate fi numită *morala evoluată* şi care are drept reguli principale economisirea, proprietatea privată (sau plurală), schimbul, onestitatea, respectarea cuvîntului dat şi contractul; morala evoluată este ea însăşi un produs al tradiţiei şi al cutumelor, fiind situată „între instinct şi raţiune”, spre deosebire de *morala instinctivă.* care este tipică pentru societăţile restrînse şi caracterizată de altruism, decizie colectivă şi solidaritate[26] (reguli morale care apar, ca şi la Hume[27], ca expresii ale instinctului).

Proprietatea (John Locke – 1689)

Viziunea lui Hayek despre societate a recuperat, pentru a o reformula, o întreagă tradiţie a gîndirii liberale, cea a libertăţii „engleze”[28], în care un loc eminent este ocupat de filosofia lui John Locke

(1632-1704).

Referinţa imediată pe care Locke o folosea pentru a descrie apariţia societăţii nu era însă *individul ignoram,* ci *individul aflat în starea de natură.* Altfel spus: la Locke, individul este luat în seamă doar în mod indirect, pentru că el „locuieşte'* starea de natură. Iar ceea ce îl interesa pe Locke în legătură cu această stare era nu atît viaţa mizerabilă şi scurtă a individului[29], cît absenţa unui judecător comun recunoscut şi imparţial, ca şi absenţa oricărei legi, fiecare ins fiind judecătorul celorlalţi. Societatea căreia Locke îi spunea *civilă* sau *politică* se naşte atunci cînd există un judecător comun investit cu autoritatea aplicării Legii[20].

„Deoarece omul se naşte cu îndreptăţirea la o libertate desăvîrşită şi cu dreptul de a se bucura fără îngrădire de drepturile şi privilegiile legii naturale, în mod egal ca oricare alt om sau număr de oameni din lume, el are prin natură nu numai puterea de a-şi conserva proprietatea, adică viaţa, libertatea şi bunurile, împotriva vătămărilor şi încercărilor altor oameni, ci şi puterea de a judeca şi de a pedepsi încălcările acestei legi de către alţii, după cum este convins că este necesar, chiar şi cu moartea, în cazul fărădelegilor al căror caracter atroce merită, după părerea sa, o asemenea pedeapsă. Dar, deoarece nici o societate politică nu poate exista sau supravieţui fără a avea în ea însăşi puterea de a conserva proprietatea şi deci de a pedepsi pe măsură încălcările acesteia de către toţi membrii ei, există societate politică acolo şi numai acolo unde fiecare dintre membrii săi a abandonat această putere naturală, încredinţînd-o colectivităţii în toate acele cazuri în care el poate apela la protecţia legii stabilită de către aceasta. Şi, fiind astfel exclusă judecata privată a fiecărui membru în parte, colectivitatea ajunge să arbitreze conform unor reguli stabilite, durabile, nepărtinitoare şi aceleaşi pentru toate părţile.

Prin intermediul acelor oameni cărora le-a conferit autoritatea de a pune în aplicare acele reguli, colectivitatea decide în toate diferendele care pot apărea între membrii acelei societăţi referitor la o problemă de drept şi pedepseşte încălcările legii săvîrşitc de oricare dintre membrii săi cu pedepsele pe care le-a stabilit legea. Astfel, este uşor de deosebit între cei care sînt împreună într-o societate politică şi cei care nu sînt în această situaţie. Aceia care sînt reuniţi într-un singur corp şi pol apela la o lege şi la o magistratură stabilite în comun. înzestrate cu autoritatea de a decide controversele dintre ei şi de a-i pedepsi pe cei ce încalcă legile, se află împreună într-o societate civilă: dar aceia care nu au o astfel de instanţă de apel comun – mă refer la un apel pămîntesc – se află în starea naturală, fiecare, şi nimeni altcineva, fiind judecător şi executor pentru sine însuşi”[31].

Aşa cum se observă cu uşurinţă, Locke vorbea despre libertate în două contexte: el lua în seamă libertatea ca atribut al stării de natură şi, respectiv, ca obiect al proprietăţii, alături de viaţă şi de bunuri-[32].

În primul sens, libertatea trebuie distinsă de licenţă. O indică raţiunea, singura lege care există totuşi în starea de natură. Raţiunea îi porunceşte omului să se conserve pe sine şi să conserve, atît cît este posibil, restul omenirii:

„Deşi aceasta [starea de natură) este o stare de libertate, nu este totuşi o stare de permisivitale completă, căci, chiar dacă în această stare omul are o libertate fără margini de a dispune de persoana sau posesiunile sale, el nu are totuşi libertatea de a se distruge pe sine sau orice altă vietate aflată în posesia sa, decît dacă un scop mai înalt decît simpla sa conservare o cere. Starea naturală este cîrmuită de o lege naturală care porunceşte tuturor; iar raţiunea, care este această lege, îi învaţă pe cei care ţin cont de ea că,

fiind toţi egali şi independenţi, nici unul nu ar trebui să pricinuiască rău altuia, vieţii, sănătăţii, libertăţii şi posesiunilor sale. Căci oamenii, fiind toţi opera unui omnipotent şi infinit Creator înţelept, servitorii unui stăpîn suveran, trimişi în lume din voinţa şi din interesul Său, pot trăi atît cît îi face Lui plăcere, nu

altora, pentru că Ii aparţin, fiind creaţia Sa. Şi fiind dotaţi cu asemenea facultăţi identice într-o colectivitate a naturii, nu poate fi presupusă nici o subordonare faţă de noi, care să ne poată permite să distrugem pe cineva, ca şi cum am fi făcuţi unii pentru folosul altora, precum speciile inferioare ale creaturilor sînt făcute pentru noi. Fiecare avînd obligaţia de a se conserva el însuşi şi de a nu renunţa de bunăvoie la aceasta, ar trebui ca, la rîndul său, atît cît poate, atunci cînd propria sa conservare nu este ameninţată, să conserve restul omenirii, neputînd să afecteze viaţa sau ceea ce protejează viaţa, libertatea, sănătatea, membrele sau bunurile altcuiva, decît pentru a face dreptate faţă de un criminar‘33

Dar raţiunea nu este consultată de toţi indivizii:

„Deşi legea naturală este clară şi pe înţelesul tuturor creaturilor raţionale, oamenii, fiind părtinitori în privinţa interesului lor şi ignoranţi din lipsa studierii legii, nu sînt în măsură să recunoască faptul că ea îi constrînge să o aplice la propriile lor cazuri”[34].

Efectele acestui refuz de a da ascultare raţiunii se vădesc atunci cînd se are în vedere al doilea sens al libertăţii, şi anume libertatea ca obiect al proprietăţii. Ce este însă proprietatea? Pentru Locke, individul este iniţial proprietar al corpului său şi al muncii sale:

„Deşi pămîntul şi toate creaturile inferioare aparţin tuturor oamenilor în comun, fiecare om are o

proprietate, şi anume asupra persoanei sale. Iar la aceasta nu are nimeni altcineva dreptul în afara sa. Putem spune că munca trupului său şi lucrarea mîinilor sale sînt cu adevărat ale sale. Oricărui lucru pe care îl scoate din starea în care l-a făcut şi l-a lăsat natura, el îi adaugă munca sa, şi, adăugîndu-i ceva ce este al său, îl face astfel proprietatea sa. Fiind scos de către om din starea comună în care l-a lăsat natura, lui i se adaugă ceva prin munca acestuia – ceea ce exclude dreptul comun al celorlalţi oameni. Căci această muncă este proprietatea indiscutabilă a celui ce munceşte şi nici un om în afară de el nu poate avea vreun drept la ceva căruia i s-a

adăugat munca altcuiva, cel puţin acolo unde rămîne destul şi pentru ceilalţi"3-"Y

Din această primă proprietate decurg toate celelalte. Locke pare a se ocupa exclusiv de lucruri vulgare, căci el numeşte proprietate „ghindele culese de sub stejar", „merele adunate din pomi", „iarba pe care a mîncat-o calul meu", „gazonul pe care l-a tăiat servitorul meu" sau „minereul pe care l-am descoperit săpînd într-un loc la care am dreptul în comun cu ceilalţi": toate acestea sînt separate prin munca individului de „ceea ce este comun"[36]. Dar şi proprietatea asupra pămîntului se naşte la fel, căci inclusiv în acest caz munca atîrnă mai greu decît ceea ce este dat în comun: într-adevăr. munca este cea care „creează diferenţa dintre un acru de pămînl plantat cu tutun sau zahăr ori însămînţat cu grîu ori orz şi un acru din acelaşi pămînt ce se află în comun, fără a fi gospodărit"[37].

Locke considera că natura a indicat cu precizie limitele proprietăţii individului, ale acestei fiinţe care nu (mai) este un animal politic, ci „un animal proprietar şi muncitor"[38]. Aceste limite sînt puse sub semnul întrebării de apariţia banilor:

„Natura a stabilit bine măsura proprietăţii în întinderea muncii oamenilor şi a avantajelor vieţii. Munca nici unui om nu putea cuceri sau lua în stăpînire totul: nici un om nu se putea bucura de mai mult decît de o mică parte, astfel încît era imposibil ca vreun om să încalce în acest fel dreptul altuia sau să dobîndească pentru sine o proprietate în dauna vecinului său. care mai avea încă loc pentru o proprietate la fel de bună şi de întinsă (după ce celălalt şi-a luat-o pe a sa) ca şi înainte ca aceea să fie luată în stăpînire. Această măsură a restrîns într-adevăr graniţele posesiunii fiecărui om la o proporţie foarte moderată, şi anume la atît cît ar putea el lua în stăpînire singur, fără a aduce prejudicii cuiva, în primele epoci ale lumii, cînd oamenii se aflau în mai mare primejdie de a se pierde, rătăcindu-se de tovarăşii lor în marea pustietate de atunci a pămîntului, decît de a fi strîmtoraţi

de lipsa locului pe care să cultive. Iar aceeaşi măsură încă mai poate fi acceptată fără a se aduce vreun prejudiciu cuiva, chiar dacă lumea pare atît de plină. Căci, presupunînd că un om sau o familie, fiind în aceeaşi situaţie în care s-a găsit lumea atunci cînd a fost populată pentru prima dată de către copiii lui Adam sau ai lui Noe, ar cultiva pămîntul în nişte ţinuturi pustii dinlăuntrul Americii, descoperim că posesiunile pe care şi le-ar putea atribui, ţinînd seama de măsurile pe care le-am stabilit, nu ar fi foarte întinse şi nici nu ar aduce vreun prejudiciu, chiar în zilele noastre, restului oamenilor şi nici nu le-ar da motive să se plîngă sau să se considere vătămaţi prin abuzul făptuit de acest om. deşi rasa umană s-a răspîndit acum în toate colţurile lumii, depăşind de multe ori numărul mic al celor de la început. Căci întinderea terenului are o valoare atît de mică fără muncă, încît am auzit afirmîndu-se că pînă şi în Spania unui om i se permite să are, să însămînţeze şi să culeagă, fără a fi tulburat, recolta pămîntului la care nu are o altă îndreptăţire în afara faptului că îl foloseşte. Dimpotrivă, locuitorii se consideră îndatoraţi

celui care măreşte rezerva de cereale care le lipsea, muncind cu hărnicie pămîntul neglijat şi deci irosit. Dar, fie cum o fi. nu voi mai insista asupra acestor lucruri. Ceea ce îndrăznesc să afirm cu fermitate este că aceeaşi regulă a proprietăţii – anume că fiecare om ar trebui să aibă atît cît poate folosi – încă ar mai fi fost valabilă în lume, fără a strîmtora pe nimeni, din moment ce există destul pămînt pentru a ajunge unui număr dublu de locuitori, dacă inventarea banilor şi acordul tacit al oamenilor de a le da acestora o anumită valoare nu ar fi înfiinţat prin consimţămînt posesiuni mai mari şi dreptul asupra lor“[39].

în viziunea lui Locke, apariţia monedei explică „trecerea de la egalitatea în penurie la inegalitatea în bogăţie”[40], accelerînd naşterea societăţii politice (civile) sau a statului – căci la Locke cele două nu sînt distinse. Mai interesant este faptul că acordul indivizilor în privinţa utilizării monedei precede, în opinia autorului englez, acordul lor în privinţa garantării proprietăţilor, care e scopul asocierii politice[41]. Cu alte cuvinte: societatea economică se naşte înaintea celei politice.

Diversitatea umană (Wilhelm von Humboklt — 1792)

La un secol după apariţia tratatului lockean. statul şi societatea erau radical distinse de către Wilhelm von Humboldt (1767-1835), într-o lucrare intitulată *Eseu asupra limitelor acţiunii statului* şi care a fost considerată „sinteza cea mai reuşită a idealului liberal”'*[2]. Tot spre deosebire de Locke, Humboldt nu mai separa economia şi politica, ci justifica societatea plecînd pur şi simplu de la diversitatea umană.

În opinia autorului german, libertatea individuală şi varietatea situaţiilor sînt condiţiile esenţiale ale educării omului, căci dezvoltarea propriei diversităţi

este scopul fundamental al individului. Societatea este necesară tocmai în vederea împlinirii diversităţii, căci, raţionează Humboldt. în lipsa ei. omul riscă să rămînă unilateral sau să-şi împrăştie energia în prea multe direcţii. Pentru individ, legătura socială are acelaşi efect pe care îl produce conexarea trecutului şi a viitorului cu prezentul:

„Adevăratul scop al omului – cel prescris de către raţiunea veşnic egală cu sine, şi nu de către înclinaţiile schimbătoare – este educarea cea mai nobilă şi proporţională a forţelor sale, în vederea cuprinderii lor într-un întreg. Libertatea este condiţia primă şi de neînlăturat a acestei educaţii. în afară de libertate, dezvoltarea forţelor omului mai presupune şi altceva, care e strîns legat de libertate, şi anume varietatea situaţiilor. Pus în situaţii uniformizate, omul cel mai liber şi independent se va dezvolta într-o măsură redusă. Această varietate este întotdeauna o consecinţă a libertăţii; pe de altă parte, trebuie spus că există un anumit tip de constrîngere care, departe de a-l îngrădi pe om, dă formă lucrurilor care-l înconjoară, astfel încît libertatea şi constrîngerea nu mai sînt atît de diferite. Totuşi, pentru claritatea ideilor, este bine ca ele să fie deosebite. într-o situaţie dată, fiecare om este capabil să exercite un *singur lip* de forţă sau. mai precis, fiinţa omului este predispusă întotdeauna către o *singură* activitate. Omul pare condamnat la unilateralitate, căci energia sa slăbeşte în mod inevitabil pe măsură ce se împarte între mai

multe obiecte. Această unilateralitate poate fi evitată doar dacă se tinde spre o unificare a diferitelor forţe care, de obicei, sînt exercitate în mod separat; cu alte cuvinte, doar dacă omul încearcă să folosească atît energia scînteilor pe cale să se stingă, cît şi pe a celor care vor da naştere unor flăcări luminoase în alte perioade ale vieţii sale, şi doar dacă, în loc să multiplice obiectele asupra cărora acţionează, el încearcă să

sporească forţele prin intermediul cărora acţionează, unificîndu-le. Acelaşi efect pe care îl are în viaţa individului conectarea trecutului şi a viitorului cu prezentul, îl va avea stabilirea legăturilor între indivizii ce formează societatea. Căci, de-a lungul vieţii, omul nu poate atinge decît *una* dintre desăvîrşirile care caracterizează natura întregii specii umane. Fiecare trebuie să-şi însuşească bogăţia caracteristică a altuia prin legăturile care îşi au izvorul în fiinţa interioară a omului".

în viziunea lui Humboldt, pentru a deveni utilă, legătura socială presupune autonomia individuală şi originalitatea:

„Folosul acestor legături depinde întotdeauna de gradul în care poate fi menţinută simultan autonomia celor între care se stabileşte legătura şi intimitatea legăturii. în lipsa acestei intimităţi, care îi îngăduie omului să-l perceapă pe semenul său într-un mod satisfăcător, este necesară măcar autonomia, astfel încît celălalt, aşa cum este el perceput, să poată fi transformat în fiinţa proprie. Atît intimitatea, cît şi autonomia necesită însă forţa indivizilor şi o anume diferenţă între ei, care să nu fie atît de mare încît să împiedice percepţia satisfăcătoare, dar nici atît de mică încît să împiedice mirarea unuia faţă de ceea ce-l caracterizează pe celălalt şi dorinţa de a-şi însuşi respectiva diferenţă. Forţa şi bogăţia variaţiilor se regăsesc unite în originalitate; iată de ce se poate spune că întreaga măreţie a omului se bazează pe forţa şi pe educaţia lui. Spre ele trebuie să tindă fiecare individ în parte, inclusiv cel care vrea să acţioneze asupra indivizilor. Libertatea de acţiune şi diversitatea celor care acţionează sînt în egală măsură responsabile pentru originalitate. Chiar natura neînsufleţită, care urmează legi imuabile, pare mai bogată în particularităţi

pentru omul cultivat. Acesta se transferă pe sine în ea şi e un mare adevăr că fiecare percepe atîta armonie şi frumuseţe în jurul lui cîtă păstrează el însuşi în interior. Iar dacă omul nu se mulţumeşte să perceapă şi să recepteze impresii exterioare, ci devine activ, este evident că diversitatea va spori".

Pentru a-şi întări teza conform căreia dezvoltarea socială se realizează oarecum de la sine, alunei cînd indivizii sînt liberi şi autonomi, Humboklt recurge la un limbaj impregnat de aristotelism şi la cîteva metafore impresionante:

„Dacă se încearcă verificarea mai precisă a acestor idei printr-o aplicare la oamenii individuali, se constată că, în cazul acestora, totul se reduce la formă şi materie. Forma cea mai pură, cu învelişul cel mai uşor, se numeşte idee, iar materia dotată cu un minim de configuraţie – percepţie senzorială. Forma apare din configurarea materiei. Forma este cu alît mai sublimă, cu cît materia este mai completă şi variată. Un copil divin este doar fructul unor părinţi nemuritori. Forma devine iarăşi materie pentru o formă şi mai frumoasă. Astfel devine floarea fruct, iar din sămînţa fructului răsare din nou trunchiul împodobit de flori. Varietatea este cu atît mai mare, cu cît creşte fineţea materiei şi cu cît creşte forţa, deoarece legăturile devin cu atît mai intime. Forma pare topită în materie, tot aşa cum materia pare topită în formă. Altfel spus: cu cît mai legate sînt sentimentele omului şi cu cît mai insufleţite sînt ideile sale, cu atît va deveni el mai sublim: căci măreţia omului se bazează pe această împreunare eternă a formei şi a materiei, sau a unităţii şi a multiplicităţii, în natura unificată a omului. Soliditatea împreunării depinde şi ea de forţa celor care se împreunează. Momentul cel mai înalt al omului este acest moment al înfloririi.

Forma mai simplă, mai puţin îneîntătoare, a fructului trimite şi ea la frumuseţea florii care urmează

să apară. Totul se îndreaptă spre floare. Ceea ce se naşte din sămînţă este, la începui, departe de frumuseţea ei. Tulpina puternică, frunzele late în multitudinea lor, încă nu epuizează întreaga capacitate de dezvoltare. Aceasta sporeşte pe măsură ce ochiul urcă pe tulpină; frunzele mai

delicate par animale de o dorinţă de unificare, caliciul pare o împlinire a acestei dorinţe.

Din acest punct de vedere, sexul plantelor nu este binecu- vîntat de soartă. Floarea cade şi fructul va da iarăşi naştere la o tulpină crudă, care are aceeaşi capacitate de dezvoltare. Floarea ofileşte în om doar pentru a face loc la ceva mai frumos, chiar dacă magia frumuseţii ultime este ascunsă în eternitatea de necercetat a infinităţii. Ceea ce receptează omul din exterior este doar sămînţă. Activitatea lui energică, chiar în cazul celei mai mari frumuseţi, trebuie transformată într-o binecuvîntare. Şi aceasta va fi pentru el cu atît mai mult o binefacere, cu cît va da dovadă de mai multă forţă în a şi-o face proprie. Idealul cel mai înalt al convieţuirii oamenilor mi se pare acela în care totul se dezvoltă din sine şi pentru sine“.

Wilhelm von Humboldt adaugă tezei diversităţii umane o altă idee de sorginte liberală, şi anume *fecunditatea conflictului.* Cu cîţiva ani mai devreme, în 1784, Kant scrisese şi el că antagonismul este „mijlocul de care natura se foloseşte pentru a realiza dezvoltarea tuturor dispoziţiilor sale”[43]. Humboldt parc însă tentat să vorbească despre această temă pe un ton mai curînd machiavellian decît kantian, extinzînd astfel aria în care conflictul e fecund, de la indivizi la state:

„Lupta în război este întotdeauna mai onorabilă decît cea în arene, iar lupta cetăţenilor îndîrjiţi este mai onorabilă decît cea a mercenarilor plătiţi. în orice caz,

înfruntarea forţelor produce cea mai puternică energie. Acesta e motivul pentru care sîntem fascinaţi de epoca grecilor şi a romanilor. Aceşti oameni au avut de purtat lupte crîncene cu destinul şi între ei. Atunci, forţe originare şi esenţiale s-au înfruntat, dînd naştere la forme noi şi minunate. Fiecare nouă epocă – şi oare cu cît se va accentua acest proces în viilor? – trebuie să fie subordonată celei anterioare în ceea ce priveşte diversitatea: e vorba atît de diversitatea naturii (de tăierea unor imense păduri sau de secarea mlaştinilor), cît şi de diversitatea oamenilor. Cea din urmă este oarecum mai ascunsă acum, datorită rapidităţii împărtăşirii şi unificării operelor umane.

Iată de ce ideea noului, a neobişnuitului, a minunatului este atît de rară; iată de ce mirarea şi spaima au ajuns aproape o ruşine, iar inventarea unor mijloace noi şi necunoscute şi chiar luarea unor decizii prompte sau nepregătite este considerată lot mai puţin necesară. Presiunea împrejurărilor exterioare asupra omului, care dispune acum de mai multe mijloace pentru a le întîmpina, este mult mai mică; nici nu mai este posibil să li se opună rezistenţă recurgînd doar la acele forţe cu care fiecare este înzestrat de la natură; în fine, ştiinţa prea extinsă face invenţiile mai puţin necesare şi însăşi procesul învăţării diminuează forţa necesară. Locul diversităţii fizice, pe de altă parte, a fost luat de diversitatea intelectuală şi morală, mult mai bogată şi îndestulătoare; caracterul şi spiritul nostru mai sensibil, chiar dacă mai puţin cultivat, percepe şi transpune în viaţa practică gradaţii şi diferenţe care ar fi rămas neobservate chiar pentru înţelepţii antichităţii, sau care ar fi putut fi cel mult remarcate de către ei. Lucrurile stăteau la fel şi pentru omul individual, şi pentru întreaga specie. Elementele nobile s-au păstrat, cele mai puţin valoroase s-au pierdut.

Ar fi. fără îndoială, o binecuvîntare ca întreaga specie umană să fie asemănătoare unui *singur om,* sau ca forţa unei epoci să poată fi moştenită la fel ca

invenţiile sau cărţile ei. Evident, aşa ceva este imposibil [...]

Pe scurt: *potrivit adevăratei raţiuni, omul nu-şi poate dori altă stare decît aceea în care el se bucură de libertatea cea mai neîngrădită pentru a se dezvolta conform esenţei proprii, şi chiar natura fizică primeşte, sub mîna omului, doar acele forme pe care i le dă fiecare urmînd doar propriile nevoi şi înclinaţii, îngrădit în forţa şi drepturile sale doar de limitele pe care şi le fixează voluntar.* De la acest principiu, raţiunea nu-şi poale permite. în opinia mea, să se îndepărteze, altfel decît îi este necesar pentru propria ei menţinere. El ar trebui să stea la baza oricărei politici"[44].

Fixarea voluntară a limitelor libertăţii este temeiul oricărei politici liberale. Dar tocmai datorită diversităţii despre care vorbea Humboldt, libertatea nu are un singur sens şi ea nu se dezvoltă la fel în orice context istoric şi social. Au înţeles-o deja autorii secolului al XlX-lea.

între aceştia, merită menţionat Claude Henri de Saint-Simon, care, deşi nu a fost un liberal, a propus o distincţie al cărei conţinut va fi reluat în detaliu în opera lui Tocqueville[45] şi redefinit în secolul următor de către Hayek[46] sau Michael Polanyi[47]: este vorba despre opoziţia dintre libertatea americană şi libertatea franceză. Pentru Saint-Simon, libertatea americană consta în existenţa unei toleranţe nelimitate, în refuzul privilegiilor de castă, în absenţa monopolului familial asupra funcţiilor publice şi în caracterul paşnic, comercial şi econom al naţiunii americane, în vreme ce libertatea franceză era căutată în contrariul acestor trăsături, astfel încît „civilizaţia nu urma acelaşi drum în cele două emisfere'[48].

Distincţia dintre două specii ale libertăţii – destul de curentă în literatura liberală – a îmbrăcat forme foarte diverse. în secolul al XX-lea, cea mai importantă dintre acestea a fost propusă de către Isaiah Berlin (1909-1998), care a distins între libertatea negativă şi cea pozitivă. Pentru a le marca importanţa, Berlin le înfăţişa ca răspunsuri la două întrebări distincte:

„Una dintre întrebări este: *cîte porţi îmi sînt deschise? Cea*laltă întrebare e: *cine e stăpînul?* sau *cine controlează?* Aceste întrebări se întrepătrund, dar ele nu sînt identice şi necesită răspunsuri diferite. *Cîte porţi îmi sînt deschise? este* o întrebare referitoare la întinderea libertăţii negative: ce obstacole se află în calea mea? Ce anume mă împiedică ceilalţi să fac, în chip deliberat sau în mod indirect, involuntar sau prin intermediul unor instituţii? Cealaltă întrebare este: *cine mă guvernează? M*||| mă guvernează sau mă conduc eu însumi? Dacă alţii mă guvernează, cu ce drept o fac, cu ce autoritate? Dacă dispun de un drept la autonomie, îl pot oare şi pierde? Pot să-l cedez ? Pot renunţa la

el? Pot să-l recapăt? Dacă da, în ce fel? Cine stabileşte legile? Cine le aplică? Sînt consultat în această privinţă? Majoritatea guvernează? Sau Dumnezeu? Sau preoţii? Sau Partidul? Presiunea opiniei publice? Tradiţia? lată o chestiune distinctă. Cele două întrebări, ca şi sub-întrebările lor. sînt centrale şi legitime. Trebuie răspuns la amîndouă. Singurul motiv pentru care am fost suspectat că apăr libertatea negativă în detrimentul celei pozitive, declarînd că prima e mai civilizată este faptul că. în opinia mea. conceptul de libertate pozitivă, esenţială desigur pentru o existenţă decentă, a fost mult mai adesea manipulat şi pervertit decît conceptul de

libertate negativă. Ambele întrebări sînt autentice şi ineluctabile. Iar răspunsurile pe care Ic dăm determină natura unei societăţi: liberală sau autoritară, democratică sau despotică, laică sau teocratică, individualistă sau comunitară".

Alterarea celor două concepte de libertate nu are loc în acelaşi fel, iar autorul lămureşte aceste deosebiri folosindu-se de metafore foarte explicite:

„Aceste două concepte au fost alterate, politic şi moral, pînă la a deveni contrariul lor [...] Libertatea negativă e falsificată atunci cînd se spune că libertatea trebuie să fie aceeaşi pentru lupi şi pentru oi, chiar dacă în acest fel. în lipsa constrîngerii statale, lupii pot mînca oile. Libertatea fără limite a capitaliştilor distruge, de bună seamă, libertatea muncitorilor, tot aşa cum libertatea nelimitată a patronilor şi a părinţilor va permite folosirea copiilor în minele de cărbuni. Eu cred că trebuie să-l protejăm pe cel slab în faţa celui puternic şi, în această măsură, cred că libertatea trebuie restrînsă. Libertatea negativă trebuie restrînsă dacă libertatea pozitivă este suficient realizată; între cele două trebuie să existe un echilibru, chiar dacă nu pot fi enunţate principii clare ale acestui echilibru. Libertăţile pozitivă şi negativă sînt două concepte perfect îndreptăţite, dar, istoric vorbind, lumea modernă a avut parte de mai mult rău din pricina libertăţii pseudopozitive decît din pricina celei pseudonegative. Desigur, toate acestea pot fi discutate".

Pentru a pune în evidenţă valoarea socială a celor două specii ale libertăţii sau, altfel spus, temeiurile societăţii libere, Berlin evocă mai multe invenţii ale modernităţii, între care *sinceritatea* şi *varietatea:*

„[în lumea modernă] se nasc noi concepte şi apar noi idealuri. Luaţi cazul *sincerităţii.* Din cîte îmi dau seama, aceasta nu era considerată o virtute în lumea antică sau în cea a Evului mediu. Adevărul, da, desigur. Martiriul a fost exaltat, dar numai pentru adevăr, nu dacă era vorba de false credinţe asumate cu sinceritate. Orice evreu şi orice creştin ar fi putut să afirme că, deşi considerau fals ceea ce susţineau păgînii. admirau sinceritatea cu care erau proferate aceste minciuni. Orice cruciat ar fi putut spune că, deşi lucrurile în care credeau musulmanii erau în mod evident absurde, el era mişcat de sinceritatea unei devoţiuni atît de prost plasate. Orice catolic ar fi putut spune, în timpul războaielor religioase, că, deşi protestanţii erau nişte periculoşi dascăli ai răului care purtau sufletele către damnare, nişte inşi care otrăveau sufletele şi cărora trebuia să li se opună rezistenţă sau chiar să fie omorîţi. sinceritatea lor trebuie admirată, deoarece protestanţii proferau ceea ce proferau, nu pentru bani, nu mînaţi de gustul pentru putere, ci dintr-o credinţă reală, pentru care erau gata să moară. Alîta vreme cît doar adevărul a avut importanţă, sinceritatea nu a fost considerată o virtute. Mă îndoiesc că ea s-a impus înainte de sfîrşitul secolului al XVII-lea. Pînă atunci, o eroare era considerată cu atît mai periculoasă, cu cît era apărată cu sinceritate şi ea nu avea nici valoare morală, nici valoare spirituală; în cel mai bun caz, ea trezea milă.

La fel stau lucrurile cu *varietatea.* Şi ea e o idee nouă. Pentru lumea veche, adevărul e unul, iar eroarea multiplă. [Anticii credeau că] la orice întrebare adevărată, nu se poate da, în principiu, decît un singur răspuns adevărat, celelalte răspunsuri fiind în mod necesar eronate. Ideea că ar putea exista două faţete ale aceleiaşi chestiuni, că pot exista două sau mai multe răspunsuri incompatibile, fiecare dintre ele putînd fi acceptat de oameni oneşti şi dotaţi cu raţiune reprezintă o noţiune foarte recentă. [...] Meritul unei

societăţi libere este de a permite o
mare varietate de opinii discordante fără a le reprima. Aşa ceva e relativ nou în Vest".

Pentru autorul britanic, pluralismul nu este însă în mod necesar asociat liberalismului:

„Pluralismul şi liberalismul nu sînt concepte identice sau care să se acopere fie şi parţial. Există teorii liberale care nu sînt pluraliste. În ceea ce mă priveşte, eu cred atît în liberalism, cîl şi în pluralism, dar ele nu sînt legate în mod logic. Pluralismul implică următorul lucru: deoarece se poate ca un răspuns final dat problemelor morale şi politice să se dovedească a fi imposibil, mai mult, dacă anumite răspunsuri date de indivizi sau pe care ei sînt autorizaţi să le dea nu sînt compatibile între ele. este nevoie de condiţii de viaţă în care valorile să se poată revela ca incompatibile; o lume pluralistă este cea care, dorind evitarea unui conflict distrugător, ajunge la compromisuri; un minimum de toleranţă, chiar ;î *contrecoeur,* devine indispensabilă".

în viziunea lui Isaiah Berlin, trecerea de la monismul caracteristic lumii vechi la pluralismul social modern a avut nevoie de un „popas intelectual" dualist. Machiavelli este cel care încarnează acest moment de trecere:

„Pentru mine, Machiavelli este unul dintre părinţii involuntari ai antimonismului, deoarece el este primul gîndilor care a indicat în mod clar că există două tipuri de moralitate în societatea modernă: o moralitate păgînă a virtuţii (*viitti),* a energiei, a unei viguroase afirmări de sine, a căutării puterii şi gloriei, a rezistenţei stoice în faţa suferinţei şi a nenorocului, o morală a curajului republican, a patriotismului civic, precum în republica romană. Cealaltă moralitate este cea vehiculată de virtuţile creştine: umilitatea, detaşarea de bunurile acestei lumi, pregătirea pentru

lumea de dincolo, supunerea faţă de puterea seculară a lumii pămînteşti, credinţa în sfinţenia jertfei, conştiinţa de a fi de partea victimelor şi nu a învingătorilor. Desigur, Machiavelli nu spune în chip explicit că o moralitate e preferabilă celeilalte, dar e clar pe care o preferă. O viaţă pur creştină pur şi simplu nu îl

interesează. Cred că el e primul autor care a pus în evidenţă faptul că ideea unei comunităţi politice creştine este o contradicţie în termeni, deoarece nu poţi fi în acelaşi timp creştin şi cetăţean roman animat de eroism. De o parte, se află creştinii – umilii –, care sînt gata, în anumite momente, să fie călcaţi în picioare; de cealaltă, romanii, cei care rezistă cu succes. Iată un dualism ireconciliabil. Poţi alege o viaţă sau alta, dar nu pe amîndouă. Şi nu există un criteriu superior lor care să permită o bună alegere. Alegi ceea ce vrei şi, obiectiv vorbind, nu poţi califica una dintre vieţi ca superioară celeilalte. Depinde de ceea ce vrei să faci, de ceea ce vrei să fii. Aşa se deschide poarta pentru mai mult de două posibilităţi, de fapt, pentru o perspectivă pluralistă**.

Pentru a arăta că drumul către pluralism nu a fost uşor şi nici drept, Isaiah Berlin vorbeşte despre un alt autor celebru al modernităţii politice:

„Montesquieu credea că societăţile s-au dezvoltat sub influenţa a ceea ce el numea climat – condiţiile fizice din diferite ţinuturi – şi că de aceea ele sînt diferite. Dar, în anumite privinţe, Montesquieu nu era un relativist. El considera dreptatea ca o valoare obiectivă, imuabilă. Apoi, dacă citiţi *Jurnalul* lui Montesquieu, veţi vedea că atunci cînd călătorea în Italia şi contempla picturile de acolo, ştia foarte clar ce e frumos şi ce e urît; pentru el. nu era o chestiune de gust, căci nu admitea nici un fel de relativism în judecăţile estetice. Montesquieu nu spune că ceea ce e natural şi normal în Persia este diferit de ceea ce e

obişnuit în Franţa, dar el avea o viziune clară despre virtute, despre dreptate, despre libertate, ca valori absolute. Pentru Montesquieu, obiceiurile sînt diferite, comportamentele variază, dar nu e clar că pentru el asta duce la pluralism în respectul valorilor. Montesquieu rămîne ambiguu în această privinţă, aşa cum se întîmplase deja cu Montaigne sau Rabelais**.

în schimb, autorul lipsit de orice ambiguitate pe care Berlin mărturisea că îl „admiră enorm" era Benjamin Constant. Deşi există diferenţe importante între cele două abordări[49], distincţia între libertatea negativă şi

cea pozitivă era situată de către Berlin în proximitatea discursului lui Constant despre libertatea anticilor şi libertatea modernilor:

„Sînt de partea lui Constant. El a spus că există două tipuri de libertate. Constant nu a negat valoarea libertăţii aşa cum exista aceasta în vechea Atenă. Pentru atenieni. libertatea însemna că oricine putea acuza pe cineva în faţa Adunării şi oricine putea intra în casa altuia. Nimeni nu avea dreptul de a împiedica pe cineva, oricît de modest era acesta, să îi deschidă un proces, să îl denunţe în public, să observe, să critice, să vorbească liber, indiferent de daunele care puteau fi provocate. Concepţia modernă despre libertate vă acordă un drept la un anumit respect al vieţii private. Viaţa privată nu e un concepi curent în gîndirea antică sau medievală. Pascal spunea că toate relele din lume se produc pentru că oamenii nu rămîn liniştiţi în camerele lor. Libertatea modernă conferă acest drept"„'[0].

Pentru Isaiah Berlin, modernitatea îi datorează lui Benjamin Constant clarificarea necesarei delimitări – în interiorul corpului social – a spaţiului privat de cel public.

Egalitatea drepturilor şi neutralizarea opiniei

(Benjamin Constant – 1829)

În celebrul discurs la care se referea Berlin. Benjamin Constant (1767-1830) deosebise, de fapt, libertatea anticilor şi libertatea modernilor, ignorînd în schimb foarte explicit deosebirea dintre americani şi francezi (pe care am întîlnit-o la Saint-Simon):

„Ce înţeleg englezii, francezii ori americanii din zilele noastre prin libertate?

Libertatea este, pentru fiecare dintre ei, dreptul de a nu fi supus decît legilor.de a nu putea fi nici arestat, nici deţinut, nici condamnat la moarte, nici maltratat în vreun fel din voinţa

arbitrară a unuia sau a mai multor indivizi. Ea este, pentru fiecare, dreptul de a-şi exprima opinia, de a-şi alege meseria şi de a o exercita, de a dispune de proprietatea sa, şi chiar de a abuza de aceasta; de a circula fără a cere încuviinţarea cuiva şi fără a da socoteală de motivele sau de treburile pe care le are. Libertatea este, pentru fiecare dintre ei, dreptul de a se reuni cu alţi indivizi, fie pentru a discuta despre ceea ce-i interesează, fie pentru a practica acel cult pe care îl preferă, fie pur şi simplu pentru a-şi umple zilele şi orele, aşa cum înclinaţiile şi fanteziile lor o cer. în sfîrşit, libertatea e dreptul fiecăruia de a influenţa administrarea guvernării, fie prin numirea tuturor sau doar a unora dintre funcţionari, fie prin înfăţişări, petiţii sau cereri, pe care autoritatea e mai mult sau mai puţin obligată să le ia în seamă. Comparaţi acum această libertate cu cea a anticilor.

Libertatea anticilor consta în exercitarea colectivă, dar directă a întregii suveranităţi, sub diferite aspecte; astfel, ei deliberau în piaţa publică asupra războiului şi a păcii, încheiau tratate de alianţă cu străinii, votau legile, pronunţau judecăţile, examinau conturile, actele

şi gestiunea magistraţilor, îi aduceau pe aceştia în faţa întregului popor, îi acuzau, îi condamnau sau îi iertau. Asta este ceea ce anticii numeau libertate; ei admiteau însă, ca fiind compatibilă cu această libertate colectivă, supunerea completă a individului faţă de autoritatea întregului. Nu veţi găsi la ei aproape nici unul dintre foloasele libertăţii modernilor pe care le-am evocat adineauri. Toate acţiunile lor private erau supuse unei severe supravegheri. Independenţa opiniilor, a alegerii meseriei şi mai cu seamă a religiei nu îi erau consimţite individului. Posibilitatea de a-ţi alege cultul, pe care noi o privim ca pe unul dintre drepturile cele mai preţioase, li s-ar fi părut anticilor o crimă şi un sacrilegiu. în privinţa lucrurilor care nouă ni se par de-a dreptul futile, autoritatea corpului social se interpunea şi limita voinţa indivizilor”’’[1].

Pasiunea lui Constant pentru libertate reiese şi dintr-un alt text, intitulat *Despre perfectibilitatea speciei umane,* care a fost deseori citat pentru primele sale cuvinte;

„Am apărat vreme de patruzeci de ani acelaşi principiu: libertate în toate, în religie, în filosofic, în literatură, în industrie,

în politică; iar prin libertate înţeleg triumful individualităţii, atîl asupra autorităţii care ar vrea să guverneze despotic, cît şi asupra maselor care reclamă dreptul de a aservi minoritatea majorităţii. Despotismul nu are nici un drept. Majoritatea îl are pe acela de a constrînge minoritatea să respecte ordinea: dar tot ceea ce nu tulbură ordinea, tot ceea ce nu e lăuntric, precum opinia, tot ceea ce, în manifestarea opiniei, nu dăunează celuilalt, fie provocînd violenţe materiale, fie opunîndu-se unei manifestări contrare, lot ceea ce, în domeniul economiei, îngăduie libertatea concurenţei, este individual şi nu poate fi în mod legitim supus puterii sociale.

Am spus lot ceea ce credeam despre aceste lucruri;

poate că în felul acesta nu le voi fi pe plac, dacă e vorba despre religie, nici credincioşilor, nici necredincioşilor sau, mai precis, celor care au îmbrăţişai necredinţa ca pe o doctrină dogmatică; lot astfel, dacă e vorba despre istoria tulburărilor societăţii noastre, nu le voi fi pe plac nici admiratorilor bine intenţionaţi ai lui Robespierre şi Sainl-Just, nici duşmanilor lui Malcsherbes şi La Payette; în privinţa imperiului, nu le voi fi pe plac nici admiratorilor, nici detractorilor lui Napoleon. Poate că aversiunea mea pentru regulile care au împiedicat alîla vreme progresul literaturii noastre îmi va aduce duşmănia celor care proclamă imitaţia necesară, întrucît le e imposibil să fie originali.

Ce contează? Aceste lucruri nu au importanţă decît atunci cînd ai vederi personale. Doar cel care vrea, în interesul său particular, pentru a atinge un scop care îi e propriu, să traverseze mulţimea, trebuie să ştie să-şi atragă semenii fără a-i şoca şi să se aşeze în fruntea lor fără a-i supăra.

Dar cînd scopul e acela de a desluşi marea criză pregătită dc două secole încoace şi manifestată în ultimii patruzeci de ani. şi acela de a însoţi mişcarea care poartă întreaga specie umană către idei şi instituţii mai bune, poţi şi trebuie să spui tot ceea ce gîndeşti”.

Constant vorbea pe un ton profetic despre libertate şi efectele sale sociale, cu toate că se străduia tocmai să refuze... profeţia:

„Criza care se petrece sub ochii noştri, în ciuda rezistenţelor unora, în ciuda declamaţiilor altora, nebănuilă nici măcar de

mulţimea care e împinsă să participe la ea. nu este ultima care va schimba faţa lumii. După lucrurile care cad astăzi, multe altele vor mai cădea. Dar aceste distrugeri sau. mai bine zis, aceste eliberări ulterioare sînt rezervate unei alte epoci. Să nu anticipăm: să ne

impregnăm cu doctrinele pe care vremurile le-au adus şi pe care tot ele le consolidează [...]

Aceasta este, cred, starea socială către care se îndreaptă specia umană. Atingerea acestei stări este nevoia şi va fi, prin urmare, destinul epocii. A refuza să treci pragul acestei stări e un gest lipsit de înţelepciune; a vrea să treci mai departe e un gest prematur.

În această epocă, multe dintre lucruri care vor deveni superflue vor fi considerate în continuare necesare şi multe dintre cele care vor deveni necesare vor fi considerate problematice, dacă nu chiar criminale. Să nu ne ocupăm de ele, căci fiecărui secol îi ajunge ce are de făcut".

Prima profeţie a lui Constant despre societatea modernă, sau, cu cuvintele sale, despre „starea socială către care se îndreaptă specia umană", are în vedere guvernarea; mai precis, autorul francez anunţă egalitatea drepturilor, o temă pe care o va prelua Tocqueville, pentru a face din ea esenţa democraţiei moderne. Constant introduce în acest context o altă temă liberală importantă, şi anume definirea naţiunii ca un corp al democraţiei:

„în privinţa guvernării, egalitatea cea mai absolută a drepturilor repartizate între toţi indivizii strînşi în corpul naţiunii trebuie să fie şi va fi în curînd, în toate ţările civilizate, condiţia primă a existenţei oricărei guvernări. Funcţiile ei vor fi diferite, formele vor fi combinate astfel încît să menţină ordinea; însă toate puterile vor avea fixate limite precise, pentru că puterile nu sînt decît mijloace, în vreme ce conservarea şi exercitarea drepturilor sînt scopul. Prin urmare, vor exista variaţii posibile, schimbări progresive în funcţiunile, formele, întinderile, competenţa, denumirea puterilor; dar fondul va fi, în mod necesar, sub toate aceste denumiri sau forme, egalitatea în drepturi despre care am vorbit; şi toţi cei care vor deţine aceste drepturi vor fi

autorizaţi să participe la apărarea lor, adică să ia parte, înir-un mod oarecare, la confecţionarea legilor care vor determina acţiunea guvernării".

în privinţa economiei. Constant e la fel de tranşant, afirmînd că viitorul va aduce respectul proprietăţii, în care el nu mai vedea însă, precum Locke. un drept natural, ci o convenţie legală:

„în ceea ce priveşte economia politică, va exista respect şi protecţie a proprietăţii, întrucît proprietatea este o convenţie legală, necesară epocii; dar dispunerea, divizarea, subdivizarea, circulaţia şi răspîndirea proprietăţii nu vor întîlni nici o restricţie, nici o oprelişte, pentru că libertatea nelimitată de a conserva, de a înstrăina, de a împărţi, de a denatura proprietatea este. în starea noastră socială, dreptul inerent, nevoia esenţială a tuturor celor care au o posesiune. Toate felurile de proprietate vor fi în aceeaşi măsură sfinte în ochii legii; dar fiecare va căpăta rangul şi se va bucura de influenţa pe care i-o dă natura lucrurilor. Proprietatea industrială se va plasa, fără ca legea să intervină, în fiecare zi ceva mai sus decît proprietatea funciară, pentru că. aşa cum am arătat în altă parte, proprietatea funciară este valoarea lucrului, iar cea industrială e valoarea omului. în plus, industria va avea parte de libertate, concurenţă, absenţa oricărei intervenţii a autorităţii, fie pentru a apăra indivizii de propriile lor erori (experienţa lor va fi cea care îi va lumina), fie pentru a asigura publicului obiecte de consum mai bune (experienţa va îndruma alegerile) şi orice monopol, orice privilegiu, orice corporaţie protejată în detrimentul activităţii şi a întreprinderilor individuale vor dispărea definitiv".

în sfîrşit, ultima profeţie a lui Benjamin Constant are în vedere separarea opiniei de autoritate sau neutralizarea opiniei:

„în privinţa opiniei, a credinţelor, a luminilor spiritului, va exista o neutralitate completă din partea guvernării. întrucît guvernarea, alcătuită din oameni de aceeaşi natură ca şi cei care

sînt guvernaţi, nu are mai mult decîl aceştia opinii incontestabile, credinţe certe sau lumini infailibile. Guvernării i se va acorda cel mult posibilitatea de a reuni şi de a conserva toate materialele de instrucţie, de a institui arhive, deschise tuturor, pe care fiecare să le folosească după bunul său plac, în ce scop doreşte, fără ca vreo direcţie să fie impusă cuiva“-[S2].

Textul lui Benjamin Constant demonstrează oricui s-ar putea îndoi de acest fapt că liberalismul a avut şi el vîrsta sa profetică. Iar unele profeţii liberale s-au împlinit: la urma urmei, regimurile democratic-liberale din zilele noastre ar putea fi foarte bine caracterizate cu ajutorul elementelor „stării sociale'' descrise de către Constant.

Dar nu cu ajutorul profeţiei a cucerit şi a transfigurat liberalismul lumea occidentală. Forţa ideilor a constat – în cazul liberalismului – mai curînd în caracterul surprinzător şi paradoxal al dispozitivului său intelectual. Intr-adevăr, aşa cum sugeram la sfîrşitul secţiunii anterioare. în viziunea liberală, reunirea indivizilor în societate nu se produce în virtutea naturii lor bune, ci împotriva naturii lor rele. Ignoranţa individuală, proprietatea, diversitatea, pluralismul şi toleranţa sau egalitatea drepturilor şi neutralizarea opiniei sînt mecanisme de producere a socialului modern. Autorii liberali au mai inventat şi altele, dar cele menţionate aici vădesc foarte bine paradoxala compoziţie intelectuală a liberalismului, care nu a încetat să contrazică bunul-simţ.

PARTEA A III-A: ECONOMIA SI CAPITALISMUL

Ştiinţa a ceea ce se vede şi a ceea ce nu se vede
(Frederic Bastiat – 1850)

Discursul liberal despre individ şi societatea modernă cunoaşte două mari specii: teoria contractului social şi economia. Altfel zis, liberalismul se afirmă atît ca liberalism politic, cît şi ca liberalism economic-^. Naşterea acestuia din urmă se cuvine, de fapt, înţeleasă ca un „răspuns la problemele nerezolvate de către teoreticienii politici ai contractului social'[1], astfel încît piaţa – obiectul de analiză al liberalismului economic – trebuie văzută ca un „model politic alternativ" la contractul social-[54].

La fel ca şi teoria contractualistă, economia s-a afirmat într-o polemică foarte aprinsă cu teoria socială premodernă, şi în primul rînd cu viziunea aristotelică. O dovedeşte cel mai bine chiar numele noii ştiinţe: la Aristotel, economia era o tehnică naturală de dobîndire a bunurilor avînd drept scop „administrarea căminului" (în vederea autarhiei familiale), şi ea se cerea distinsă de „chrematistică", adică de arta schimbului în vederea dobîndirii bogăţiei prin acumularea monedei-[5]-[5]. în schimb, economia în sensul modern al termenului nu este o

tehnică, ci o ştiinţă, care are drept obiect schimbul dintre indivizi şi care asumă, la fel ca şi contractualismul, pretenţia machiavelliană de a se ocupa de omul
real, „o fiinţă slabă şi supusă erorii", şi nu de „fiinţele ideale, omnisciente şi perfecte precum zeii"-''[6].

Creatorul ştiinţei economiei este Adam Smith. Dar caracterul noii ştiinţe se vădeşte mai bine decît la Smith în opera unui economist din secolul al XlX-lea, un adept înfocat al liberului schimb şi al măsurilor adoptate de Cobden în Anglia: e vorba despre Frederic Bastiat (1801-1850).

Bastiat argumentează excelenţa economiei invocînd noutatea ei: economia este ştiinţa prevederii, a anticipării consecinţelor acţiunilor individuale. De aici decurge şi un soi de predispoziţie totalizantă a economiei, care are pretenţia de a trata despre experienţa care reuneşte atît ceea ce se vede, cît şi ceea ce nu se vede-''[7]. în fine, discursul lui Bastiat dezvăluie „vulgaritatea" economiei, mai exact uşurinţa cu care ea tratează orice subiect şi cu care ajunge la concluzii despre întreaga omenire:

„în sfera economică, un act, o obişnuinţă, o instituţie, o lege nu produc doar un efect, ci o serie de efecte. Dintre acestea, doar primul e imediat; el se manifestă simultan cu cauza sa, el se *vede.* Celelalte efecte nu se derulează decît succesiv, ele nu se *văd',* fericiţi sînt cei care reuşesc să le *prevadă'.*

Diferenţa dintre un economist prost şi unul bun este că primul rămîne la efectul *vizibil.* în timp ce al doilea ţine seama atît de efectul ce se *vede* cît şi de cele care trebuie *prevăzute.*

Această diferenţă este enormă, căci dacă efectul imediat e favorabil, cele ulterioare sînt întotdeauna funeste, şi viceversa. De unde rezultă că economistul

prost urmăreşte un mic bine actual care va fi urmat de un mare rău în viitor, în vreme ce adevăratul economist urmăreşte un mare bine în viitor, cu riscul unui mic rău actual.

La fel e şi în igienă sau morală. Adeseori, cu cît primul fruct al unei obişnuinţe e mai dulce, cu atît celelalte sînt mai amare. O dovedesc dezmăţul, lenea sau risipa. Atunci cînd cineva, frapat de efectul ce se *vede,* nu a învăţat încă să discearnă efectele care *nu se văd,* se lasă în voia unor obişnuinţe funeste, nu numai din predispoziţie, ci şi din calcul.

Iată cum se explică evoluţia fatalmente dureroasă a omenirii. Ignoranţa se află în preajma leagănului ei, motiv pentru care omenirea se determină în actele sale prin primele lor consecinţe, singurele pe care, la origine, le poate vedea. Doar încetul cu încetul învaţă ea să ţină seama de celelalte. Doi dascăli, foarte diferiţi, îi predau această lecţie: experienţa şi prevederea. Experienţa îndrumă cu eficacitate, dar în chip brutal. Ea ne instruieşte în privinţa tuturor efectelor unui act iăsîndu-ne să le resimţim şi, pînă la urmă, nu putem să nu aflăm că focul arde dacă nc ardem. Acestui vraci aspru aş vrea să îi substitui unul mai blînd: prevederea. Iată de ce voi cerceta consecinţele unor fenomene economice, opunînd celor care se *văd* cele care *nu se văd.”*

Dar vulgaritatea economiei reiese şi mai bine din expresiile, din jargonul acestei ştiinţe. Astfel, pentru a demonstra utilitatea ştiinţei despre vizibil şi invizibil, Bastiat ia exemple din viaţa cotidiană cea mai banală, vorbindu-i cititorului despre... geamuri şi geamgii. în doctrina sa, orice accident conţine un sîmbure economic, orice formulă ascunde o teorie, orice gest cotidian trimite la instituţiile economice şi la practica guvernării:

„Aţi văzut vreodată cum se enervează bunul

cetăţean X care descoperă că fiul său neastîmpărat a spart ochiul unui geam? Dacă aţi asistat la un asemenea spectacol, cu siguranţă că aţi constatat că toţi cei de faţă, fie ei şi treizeci la număr, par să se fi înţeles să ofere nefericitului proprietar o consolare de felul acesta: *tot răul spre bine. Asemenea accidente ajută industria. Toată lumea trebuie să trăiască. Ce ar deveni geamgiii dacă nu s-ar sparge nici un geam ?*

Această formulă de consolare conţine o întreagă teorie, pe care e bine să o surprindem *flagranto delicto* chiar în acest caz simplu, căci teoria aceasta e riguros identică, din nefericire, cu cea care guvernează majoritatea instituţiilor noastre economice.

Presupunînd că e nevoie să se cheltuiască şase franci pentru a repara geamul, s-ar putea susţine că accidentul aduce şase franci industriei de geamuri, că el încurajează numita industrie cu şase franci; sînt de acord cu o asemenea afirmaţie, judecata e corectă.

Geamgiul va veni, îşi va face treaba, va băga în buzunar şase franci, îşi va freca mulţumit mîinile şi va binecuvînta în gînd copilul neastîmpărat. Asta e ceea ce se *vede.*

Dar dacă, pe cale deductivă, ajungem să concluzionăm, aşa cum se întîmplă adeseori, că e bine să spargi geamuri. întrucît în acest fel e sporită circulaţia banilor, iar industria în general e încurajată, atunci mă văd obligat să strig: staţi! Căci apucînd acest drum, teoria rămîne la ceea ce se *vede* şi nu ţine seama de ceea ce *nu se vede.*

Nu se vedecă, întrucît cetăţeanul nostru a cheltuit şase franci pe un lucru, nu îi va mai putea cheltui pe un altul. *Nu se vede* că. dacă el nu ar fi avut de înlocuit un geam, şi-ar fi înlocuit de pildă pantofii scîlciaţi sau ar fi aşezat o carte în plus în propria bibliotecă. Pe scurt, el ar fi dat celor şase franci o întrebuinţare pe care nu le-o va da.

Să facem socotelile industriei, considerate *în*

general.

Spargerea geamului aduce industriei geamurilor o încurajare de şase franci: asta e ceea ce se *vede.*

Dacă geamul nu ar fi fost spart, industria pantofilor (sau oricare alta) ar fi fost încurajată cu cei şase franci: asta e ceea ce *nu se vede.*

Dacă s-ar lua în considerare ceea ce *nu se vede.* întrucît e un fapt negativ, la fel ca şi ceea ce se *vede.* întrucît e un fapt pozitiv, atunci s-ar înţelege că nu există nici un interes pentru industrie în general, sau pentru ansamblul muncii naţionale, ca geamurile să fie sparte sau să nu fie sparte.

Să facem socotelile pentru cetăţeanul nostru.

în prima ipoteză – geamul spart – el cheltuieşte şase franci şi are parte, la fel ca şi înainte, de un geam.

în a doua ipoteză – dacă accidentul nu se petrece – el ar putea cheltui şase franci pe pantofi şi ar fi avut parte atît de o pereche de pantofi, cît şi de un geam.

Cum cetăţeanul face parte din societate, trebuie trasă concluzia că, luată în ansamblul său, şi ţinînd seama de balanţa cheltuielilor şi a foloaselor, societatea a pierdut valoarea unui geam spart.

De unde, prin generalizare, ajungem la o concluzie neaşteptată – societatea pierde valoarea obiectelor inutil distruse – şi la
un aforism care le va face părul măciucă protecţioniştilor: a *sparge, a distruge, a risipi nu înseamnă a încuraja munca naţională* sau, mai pe scurt: *distrugerea nu e profit.*

Ce va spune oare gazeta *Moniteur industriei,* ce vor spune adepţii domnului Saint-Chamans. care a calculat cu atîta precizie cît ar cîştiga industria dacă un incendiu ar cuprinde Parisul şi casele ar trebui reconstruite?

îmi pare rău că le stric acestor domni ingenioasele lor calcule, cu atît mai mult cu cît spiritul acestora s-a imprimat în legislaţia noastră, dar îi rog să le refacă, luînd în seamă alături de ceea ce se *vede* şi ceea ce *nu*

se vede.

Cititorul trebuie să înţeleagă că în mica dramă pe care am supus-o atenţiei sale există nu două, ci trei personaje. Unul, cetăţeanul nostru, reprezintă consumatorul, nevoit datorită distrugerii să se bucure de un lucru în loc de două. Celălalt personaj, întruchipat de geamgiu, e producătorul, a cărui industrie e încurajată de accident. Cel de-al treilea personaj e cizmarul (sau oricare alt industriaş), a cărui muncă e descurajată exact din aceeaşi cauză. Acest al treilea personaj este cel lăsat întotdeauna în umbră; întruchipînd ceea ce nu se vede, el e un element necesar al problemei. El e cel care ne va învăţa curînd că e absurd să vezi un profit într-o restricţie, care nu e la urma urmei decît o distrugere parţială. Mergeţi în adîncul tuturor argumentelor avansate în favoarea acestei restricţii şi nu veţi descoperi decît parafraza acestui dicton vulgar: ce s-ar face geamgiii dacă nu s-ar sparge nici un geam?”[58].

Proza lui Bastiat este, de bună seamă, savuroasă. Cu atît mai mult cu cît ea se propune ca un îndreptar practic util cetăţeanului. în viziunea economiei liberale, cetăţeanul – sau, pentru a folosi sinonimul propus de Bastiat, consumatorul – pare a fi personajul mereu uitat sau, cum spune acelaşi autor, cel „lăsat întotdeauna în umbră”, insul căruia economiştii liberali îi dedică truda lor intelectuală. în mod curios, acest cetăţean-consu- mator ignoră generozitatea învăţăturii liberale: e ceea ce constată, înainte de toate, aceiaşi economişti liberali, care îl descriu pe cetăţeanul-consumator ca o pradă, ca
un animal prins în capcana politicilor anti-liberale. Seducţia ştiinţei a ceea ce se vede şi a ceea ce nu se vede se va exercita atunci pe două căi: mai înlîi, literatura economică liberală va tinde către limbajul natural, către de-tehnicizare, pentru a putea deveni lizibilă consumatorului ordinar; în al doilea rînd, şi

oarecum în mod paradoxal, economia liberală va reduce întreaga ţesătură a relaţiilor umane la o problemă de calcul monetar[59], o formă simplificată a „calculului plăcerilor", pe care economia l-a împrumutat, de la Jeremy Benlham la John Stuart Mill, din filosofia utilitaristă[60].

Diviziunea muncii (Adam Smith – 1776)

Calculul economic nu juca totuşi un rol central la Adam Smith (1723-1790), căci autorul *Avuţiei naţiunilor,* care era şi un moralist, credea că secretul lumii umane poate fi oferit mai curînd de dorinţa omului de a-şi îmbunătăţi condiţia[61]. Relaţia dintre această dorinţă şi funcţionarea societăţii era descrisă de către Smith cu ajutorul diviziunii muncii, pe care el prefera să o surprindă într-o mică manufactură:

„Cea mai mare perfecţionare a forţelor productive ale muncii şi în mare parte priceperea, îndemînarea şi chibzuinţă cu care se conduce sau se execută munca de pretutindeni par a fi efectele diviziunii muncii.

Efectele diviziunii muncii în activitatea generală a societăţii vor fi mult mai uşor de înţeles, dacă vom cerceta modul în care această diviziune se manifestă în anumite manufacturi. Se presupune, în genere, că diviziunea muncii este dusă cel mai departe în cîteva manufacturi cu totul neînsemnate; poate nu din cauză că ar fi dusă mai departe în acestea decît în altele de mai mare importanţă, dar în manufacturile neînsemnate, destinate să satisfacă măruntele nevoi ale unui mic număr de oameni, numărul total al lucrătorilor întrebuinţaţi trebuie neapărat să fie şi el mic.

iar lucrătorii întrebuinţaţi în fiecare secţiune a activităţii pot fi strînşi adesea în acelaşi atelier şi

aşezaţi laolaltă sub imediata privire a supraveghetorului. Dimpotrivă, în manufacturile mari, destinate să satisfacă nevoile mai importante ale marii mase a poporului, fiecare ramură de activitate întrebuinţează un număr atît de mare de muncitori, încît e imposibil ca ei să fie cu toţii reuniţi într-un acelaşi atelier. Nu avem deseori posibilitatea să cuprindem, în acelaşi timp, mai mulţi muncitori decît cei întrebuinţaţi într-o singură ramură de activitate. Prin urmare, deşi în asemenea manufacturi munca poate fi într-adevăr divizată într-un număr mai mare de părţi decît în manufacturile mai mărunte, diviziunea ei nu este chiar aşa de vădită şi, în consecinţă, ea a fost şi mai puţin remarcată".

Exemplul ales de întemeietorul ştiinţei economice este cel al producerii acelor de gămălie. Exemplul e spectaculos, căci Smith arată că diviziunea muncii sporeşte într-atît forţa productivă a unui individ încît acesta ajunge sil producă 4.800 de ace pe zi în loc de unul, aşa cum s-ar fi întîmplat dacă ar fi lucrat singur:

„Să luăm, iată, un exemplu, dintr-o manufactură destul de neînsemnată, dar în care a fost foarte adesea observată diviziunea muncii: manufactura de ace cu gămălie. Un lucrător neinstruit în această ocupaţie (din care diviziunea muncii a făcut o îndeletnicire distinctă) şi necunoscînd folosirea maşinilor întrebuinţate (maşini a căror invenţie a fost probabil prilejuită de aceeaşi diviziune a muncii) ar putea face, cu toată hărnicia lui, abia un singur ac pe zi şi fără îndoială că nu ar putea face douăzeci. Dar în modul în care această activitate este dusă astăzi, nu numai că ea constituie în totalitatea ei o îndeletnicire distinctă, dar este divizată într-un număr de ramuri, din care cea mai mare parte sînt tot îndeletniciri distincte. Un om desfăşoară sîrma, un altul o îndreaptă, un al treilea o taie, un al patrulea o ascute, un al cincilea o striveşte la capăt pentru a-i aplica

gămălia. Numai pentru a face această gămălie, e nevoie de două sau trei operaţiuni distincte, aplicarea ei este o operaţiune distinctă, albirea acelor este o alta; chiar fixarea acelor pe hîrtie este o nouă operaţiune; şi în felul

acesta, importanta operaţiune a facerii unui ac cu gămălie este divizată cam în optsprezece operaţiuni distincte, care în unele manufacturi sînt realizate toate de mîini diferite, deşi în altele vor fi realizate uneori de două sau trei dintre ele. Am văzut o astfel de manufactură în care erau folosiţi numai zece oameni şi unde, în consecinţă, cîţiva dintre ei executau două sau trei operaţiuni distincte. Dar deşi aveau multe lipsuri şi erau, deci, doar mediocru înzestraţi cu maşinile necesare, ei reuşeau, cu oarecare eforturi, să realizeze aproape douăsprezece livre de ace pe zi. într-o livră sînt mai mult de patru mii de ace de mărime mijlocie. Cei zece inşi puteau aşadar să facă împreună mai bine de patruzeci şi opt de mii de ace într-o singură zi. Fiecare dintre ei, în consecinţă, făcînd a zecea parte din patruzeci şi opt de mii de ace, poate fi considerat că face patru mii opt sute de ace pe zi. Dar dacă fiecare dintre ei ar fi lucrat separat şi independent şi fără ca vreunul dintre ei să fi fost instruit în această îndeletnicire specială, nici unul desigur nu ar fi reuşit să facă nici douăzeci de ace. ba poate nici măcar cîte un ac pe zi; ceea ce nu reprezintă bineînţeles, nici a două sute patruzecea, poate nici chiar a patru mii opt suta parte din ceea ce ei sînt în stare să realizeze astăzi, ca urmare a unei bune diviziuni şi combinări a diferitelor operaţiuni pe care le fac”.

Smith extinde apoi exemplul manufacturii de ace la alte activităţi, marcînd asemănările şi deosebirile dintre domenii, ca şi dintre naţiuni, în funcţie de preponderenţa agriculturii, respectiv a industriei în economia ţării:

„În orice altă meserie sau manufactură, efectele diviziunii muncii sînt similare celor din această manufactură cu totul neînsemnată; deşi în multe dintre ele, munca nu poate fi nici subdivi- zată atît de mult, nici redusă la o atît de mare simplitate de operaţii. Totuşi, diviziunea muncii, în măsura în care poale fi introdusă, pricinuieşte în fiecare meserie o creştere proporţională a forţelor productive ale muncii. Se pare că separarea diferitelor meserii şi ocupaţii, una de alta, a avut loc ca urmare a acestui avantaj. De asemenea, această separare este, în general, dusă cel mai departe în ţările care se bucură de activitatea cea mai dezvoltată şi perfecţionată; ceea ce este munca unui singur om într-o

societate înapoiată fiind, în general, într-o societate înaintată, munca mai multor oameni. în orice societate înaintată, fermierul nu este, în genere, decît fermier; manufacturierul nimic altceva decît manufacturier. Munca necesară pentru a produce un produs finit este de asemenea aproape întotdeauna divizată între un mare număr de muncitori. Cîte operaţii nu se fac în fiecare ramură a manufacturilor de pînzeturi şi de lînă, de la producătorii de în şi lînă, la înălbitorii şi călcătorii de pînză, ori la boiangiii şi la cei care dau postavul la piuă! Natura agriculturii, ce-i drept, nu admite, precum manufactura, o subdivizare atît de mare a muncii, nici o separaţie atît de completă între o activitate şi alta. Este imposbil de separat atît de complet activitatea crescătorului de vite de aceea a cultivatorului de grîu, aşa cum ocupaţia tîmplarului este de obicei separată de a fierarului. Torcătorul este aproape întotdeauna o persoană distinctă de ţesător; dar cel ce ară, cel ce grăpează, cel ce seamănă şi cel ce seceră cerealele sînt adesea una şi aceeaşi persoană. împrejurările care dau naştere acestor diferite feluri de muncă, schimbîndu-se după anotimpuri, nu dau posibilitatea ca un singur om să fie ocupat, în mod constant, numai cu una dintre ele. Această imposibilitate de a face o separaţie atît de

completă între diferitele ramuri de muncă în agricultură este, poate, pricina pentru care perfecţionarea forţelor productive ale muncii în agricultură nu ţine întotdeauna pasul cu perfecţionarea acestora în manufactură. înlr-adevăr, naţiunile cele mai bogate întrec în genere naţiunile vecine, atît în agricultură cît şi în manufacturi, dar ele se disting de obicei, cu mult mai mult, prin superioritatea lor în manufacturi decît în agricultură. Ogoarele lor sînt în genere mai bine cultivate; şi punînd mai multă muncă şi cheltuială, produc mai mult, în raport cu întinderea şi fertilitatea naturală a pămîntului. Dar această superioritate a producţiei nu este totuşi, de cele mai multe ori, decît în raport firesc cu superioritatea muncii şi a cheltuielilor. în agricultură, munca unei ţări bogate nu este întotdeauna mult mai productivă decît a unei ţări sărace sau, în orice caz, nu este niciodată tot aşa de productivă cum este de obicei cea din manufacturi. Astfel, grîul unei ţări bogate nu va fi totdeauna cotat pe piaţă mai ieftin decît grîul,de aceeaşi calitate, al unei ţări sărace. Grîul,de aceeaşi calitate din Polonia, este la fel de ieftin ca şi cel din Franţa, cu tot
progresul şi bogăţia mai mare a acestei din urmă ţări. Grîul din grînarele franceze este tot aşa de bun şi are, în cei mai mulţi ani. aproape acelaşi preţ ca şi grîul din Anglia, deşi în bogăţie şi progres Franţa este poate inferioară Angliei. Totuşi, ogoarele Angliei sînt mai bine cultivate decît cele din Franţa şi ogoarele Franţei, sînt, se zice, cu mult mai bine cultivate decît ale Poloniei. Dar deşi ţara săracă, cu toată inferioritatea culturilor ei, poate, într-o anumită măsură, să rivalizeze cu ţara bogată în ceea ce priveşte ieftinătatea şi calitatea grîului, nu poate însă pretinde să concureze manufacturile ţării bogate, mai ales în cazul cînd acestea sînt potrivite solului, climei şi situaţiei acelei ţări bogate. Mătăsurile Franţei sînt mai bune şi mai ieftine decît ale Angliei din cauză că manufacturii mătăsii, cel puţin sub regimul actualelor impozite ridicate la importul de mătăsuri brute, nu-i prieşte tot

atît de bine clima Angliei cum îi priește cea a Franței. Dar articolele de fierărie și postavurile de lînă luată din Anglia sînt, mai presus de orice comparație, superioare celor din Franța și mult mai ieftine, cînd se întîmplă să fie de aceeași calitate. în Polonia, în afară de acele meserii casnice primitive, fără de care nici o țară nu poate trăi, se spune că nu există aproape nici un fel de manufacturi".

> Creșterea cantității de muncă, o consecință a diviziunii muncii, e influențată de trei factori. Primul este sporirea îndemînării individuale, iar discutarea lui detaliată îi prilejuiește lui Smith mai multe observații despre... fabricarea unui cui:

„în primul rînd, îndemînarea sporită a lucrătorului face să crească neapărat cantitatea de muncă pe care el o poate realiza; iar diviziunea muncii, reducînd activitatea fiecărui om la o oarecare operațiune simplă și făcînd din această operațiune singura ocupație din viața sa, mărește, fără doar și poate, foarte mult, îndemînarea lucrătorului. Un fierar obișnuit care, deși deprins să mînuiască ciocanul, n-a fost niciodată întrebuințai la lucratul cuielor, în caz că ar fi obligat într-o împrejurare oarecare să încerce să lucreze cuie, sînt sigur că abia ar fi în stare să facă două sau trei sute de cuie pe zi; și acelea foarte rele. Un fierar deprins

să lucreze cuie, dar a cărui singură sau principală activitate n-a fost aceasta, rareori va izbuti, poate, cu toată hărnicia lui, să facă mai mult de opt sute sau de o mie de cuie pe zi. Am văzut mai mulți băieți sub douăzeci de ani care niciodată n-au avut altă meserie decît aceea de a face cuie și care, atunci cînd își încordau puterile, puteau face, fiecare dintre ei, mai bine de două mii trei sute de cuie pe zi. Fabricarea unui cui, totuși, nu este cîtuși de puțin o operație dintre cele mai simple. Aceeași persoană suflă în foaie, aţîță sau îndreaptă focul, după împrejurări. încălzește fierul și

făureşte fiecare parte a cuiului; făurind tot el capul cuiului, este obligat să-şi schimbe instrumentele. Diferitele operaţii în care se împart facerea unui ac cu gămălie, sau a unui nasture de metal, sînt toate mult mai simple, iar îndemînarea persoanei a cărei singură ocupaţie în viaţă a fost facerea acestora este de obicei cu mult mai mare. Rapiditatea cu care se execută unele operaţii în aceste manufacturi depăşeşte pe aceea pe care cei care nu au văzut niciodată asemenea operaţii ar putea-o presupune ca fiind posibil de dobîndit de către o mînă omenească[1'].

Al doilea stimul al producţiei este legat de timp. Pentru Smith, lenea este marele adversar al diviziunii muncii, pe care aceasta îl înfrînge fără drept de apel:

„în al doilea rînd, folosul dobîndit prin economisirea timpului pierdut cu trecerea de la un fel de muncă la altul este mult mai mare decît ne-am putea închipui la prima vedere. Este imposibil să trecem repede de la o muncă la alta, făcută în alt loc şi cu alte instrumente. Un ţesător de la ţară, care cultivă o mică fermă, trebuie să piardă mult timp trecînd de la războiul său la ţarina sa, iar apoi de la ţarină la război. Dacă cele două munci ar putea fi făcute în acelaşi atelier, pierderea de timp ar fi, fără îndoială, mult mai mică. Totuşi, ea este, chiar în acest caz, considerabilă. Omul, de obicei, leneveşte puţin cînd trece de la o ocupaţie la alta. Cînd începe din nou lucrul, i se întîmplă rareori să fie atent şi cu tragere de inimă; cum se spune, nu-i stă mintea la lucru şi, cîtva timp, mai mult se amuză decît lucrează serios. Obiceiul firesc, sau mai bine zis inevitabil, al unui muncitor de la ţară de a lenevi şi de a lucra cu nepăsare şi cu indolenţă, obligat

fiind să schimbe lucrul şi instrumentele la fiecare jumătate de oră şi să pună mîna la douăzeci de lucrări diferite aproape în fiecare zi. îl face aproape

întotdeauna greoi şi leneş, incapabil de vreo sforţare viguroasă, chiar în cele mai grabnice împrejurări. Independent. aşadar, de nepregătirea sa în ceea ce priveşte îndemî- narea, această singură cauză ar fi suficientă pentru a reduce în mod considerabil cantitatea de muncă pe care este în stare să o realizeze*[1].

Cel de-al treilea element este dezvoltarea maşinilor, care are un statut special, întrucît ea este un produs, dar şi un stimul al diviziunii muncii:

„În al treilea şi ultimul rînd, oricine e desigur impresionat de enorma înlesnire şi reducere a muncii prin aplicarea maşinilor potrivite unei anumite munci. E de prisos a mai da exemple. Totuşi, voi observa numai că invenţia acestor maşini, graţie cărora munca este atît de mult uşurată şi redusă, pare să fi fost datorată la origine tot diviziunii muncii. E mult mai probabil ca oamenii să descopere cele mai uşoare şi sigure metode de a atinge un ţel oarecare mai degrabă atunci cînd întreaga atenţie a creierului lor este îndreptată spre un singur scop, decît atunci cînd ea este împrăştiată asupra unei mari varietăţi de obiecte. Iar. ca urmare a diviziunii muncii, întreaga atenţie a omului ajunge să se îndrepte în mod firesc spre un anumit obiect foarte simplu. Este natural să se aştepte, deci, ca unul sau altul dintre cei care sînt întrebuinţaţi în fiecare ramura deosebită de muncă să descopere îndată metode mai uşoare şi mai rapide pentru a-şi îndeplini munca, oriunde natura acestei munci îngăduie o asemenea îmbunătăţire. Multe dintre maşinile întrebuinţate în manufacturile în care munca este cel mai mult subdivizată au fost, la origine, invenţiile lucrătorilor de rînd, care. întrebuinţaţi într-o operaţie foarte simplă, şi-au îndreptat în mod natural gîndurile spre găsirea celei mai uşoare şi rapide metode de a o perfecţiona. Oricui a vizitat în mod obişnuit asemenea manufacturi, trebuie să i se fi arătat adeseori maşini ingenioase inventate de astfel de lucrători, cu scopul de a-şi scurta şi uşura

partea lor de muncă. La primele maşini cu aburi, era continuu întrebuinţat un băiat, ca să deschidă

şi să închidă alternativ comunicaţia între căldare şi cilindru, după cum pistonul urca sau cobora. Unul dintre aceşti băieţi, căruia îi plăcea să se joace cu tovarăşii săi, a observat că dacă lega sfoara de mînerul supapei care deschidea această comunicaţie cu o altă parte a maşinii, supapa se deschidea şi se închidea fără intervenţia lui, lăsîndu-i libertatea să se distreze cu tovarăşii săi de joacă. Una dintre cele mai mari perfecţionări făcute acestei maşini, de la invenţia ei, a fost astfel descoperirea unui băiat care dorea să economisească propria lui muncă".

Smith abandonează exemplele cu fierari, agricultori şi maşini cu aburi, pentru a vorbi despre filosofie, însemnătatea acesteia şi noul său statut în regimul diviziunii muncii. Belşugul, inclusiv cel intelectual, se naşte din răspîndirea operaţiilor simple în toate domeniile vieţii:

„Bineînţeles, nu toate perfecţionările în materie de maşini au fost invenţiile acelora care au avut prilejul să le utilizeze. Multe îmbunătăţiri au fost făcute datorită ingeniozităţii constructorilor de maşini, cînd fabricarea acestora a devenit obiectul unei activităţi speciale, iar unele îmbunătăţiri au fost făcute de aşa-zişii filosofi sau oameni cu spirit speculativ, a căror meserie nu este de a face un lucru anumit, ci de a observa totul şi care, din această cauză, pot adeseori combina forţele celor mai disparate şi neasemănătoare obiecte. în dezvoltarea societăţii, gîndirea sau speculaţia intelectuală devine, ca orice altă ocupaţie, principala sau singura ocupaţie şi profesie a unei anumite categorii de cetăţeni. De asemenea, ca orice altă îndeletnicire, ea este subdivizată într-un mare număr de ramuri distincte, fiecare dintre ele dînd ocupaţie unui anumit cerc sau

categorie de gînditori; şi această subdiviziune de ocupaţie în domeniul gîndirii măreşte isteţimea şi economiseşte timpul, ca şi în orice altă ramură de activitate. Fiecare individ capătă mai multă experienţă în ramura sa specială, realizează mai multă muncă în total şi, prin aceasta, cantitatea de cunoştinţe îi este considerabil sporită.

De aici, enorma înmulţire a produselor tuturor variatelor meserii, ca o consecinţă a diviziunii muncii, care pricinuieşte.

într-o societate bine condusă, acel belşug general care se răspîn- deşte în cele mai de jos categorii ale populaţiei. Fiecare muncitor are o mare cantitate din produsele muncii sale proprii de care poate dispune, peste cea de care are nevoie pentru sine; şi oricare alt muncitor, fiind exact în aceeaşi situaţie, poale schimba o mare cantitate din propriile sale bunuri, tot cu o mare cantitate sau, ceea ce revine la acelaşi lucru, pe preţul unei mari cantităţi din bunurile celorlalţi muncitori. Acel muncitor le acoperă cu prisosinţă nevoile, aceia la rîndul lor i le satisfac pe ale lui; şi astfel o abundenţă generală se răspîndeşte în toate clasele sociale".

în final, Smith schimbă unghiul de abordare. El nu mai ia în considerare diviziunea muncii pentru a evidenţia dimensiunile producţiei, ci pleacă de la produsele muncii, pentru a demonstra că pînă şi cel mai simplu dintre acestea este rezultatul combinării unui număr de activităţi imposibil de precizat:

„Observaţi obiectele necesare traiului celui mai simplu meseriaş sau muncitor zilier, într-o ţară civilizată şi înfloritoare, şi veţi constata că numărul oamenilor din a căror muncă, o parte, deşi numai o mică parte, a fost întrebuinţată pentru a-i procura aceste obiecte, întrece orice calcul. Haina de lînă. de exemplu, care îmbracă pe muncitorul zilier, oricît de grosolană şi de aspră ne-ar părea, este produsul muncii

comune a unui număr mare de muncitori. Ciobanul, cel care alege lîna, cel care o piaptănă, sau dărăcitorul lînii, boiangiul, scărmănătorul, torcătorul, ţesătorul, cel care bate postavul, croitorul, ca şi mulţi alţii, trebuie cu toţii să-şi unească diferitele lor meşteşuguri în scopul de a desăvîrşi chiar acest simplu produs. Cîţi negustori şi cărăuşi, pe lîngă aceştia, au fost întrebuinţaţi la transportul materialului de la unii dintre aceşti muncitori la ceilalţi, care locuiesc adesea în regiuni foarte îndepărtate ale ţării! Cîţi comercianţi şi navigatori. în special, cîţi constructori de vase, marinari, pînzari de corăbii, cîţi frînghieri au fost întrebuinţaţi, în scopul de a aduna laolaltă diferitele substanţe folosite de boiangiu, substanţe care adeseori vin din cele mai îndepărtate colţuri ale lumii! Cîte varietăţi de muncă, de asemenea, sînt necesare pentru a produce instrumentele

celor mai neînsemnaţi dintre aceşti lucrători! Fără să mai vorbim despre acele complicate maşini, cum e corabia navigatorului, piua, sau chiar războiul de ţesut, să considerăm numai cîte varietăţi de muncă se cer pentru a forma acea simplă maşinărie, care este foarfecele cu care ciobanul tunde lîna! Minerul, constructorul cuptorului necesar topirii minereului, tăietorul care a tăiat cheresteaua, cărbunarul care a pregătit cărbunii folosiţi în cuptorul de topit fonta, cărămidarul, zidarul, lucrătorii care îngrijesc de cuptor, instalatorul de maşini, fierarul, cu toţii îşi unesc, de asemenea, diferitele lor meşteşuguri pentru a produce acest foarfece. Dacă examinăm în acelaşi fel toate părţile diferite ale îmbrăcămintei şi mobilei sale casnice, cămaşa grosolană de în, pe care o poartă pe piele, ghetele care îi acoperă picioarele, patul în care se odihneşte şi toate părţile din care se compune mobilierul, grătarul de la plita pe care îşi prepară hrana, cărbunii pe care îi întrebuinţează în acest scop, extraşi din măruntaiele pămîntului şi aduşi lui, poate, pe o mare întinsă şi pe un lung drum de uscat, toate celelalte

unelte de bucătărie, toate obiectele de pe masă, cuţitele şi furculiţele, străchinile de lut sau de cositor, în care se servesc şi se împart merindele, diferiţii muncitori întrebuinţaţi ca să-i facă pîinea şi berea, geamul de la fereastră, care lasă să intre căldura şi lumina şi apără de vînt şi de ploaie, cu toată ştiinţa şi arta cerute pentru această frumoasă şi fericită invenţie, fără de care ţinturile nordice ale lumii cu greu ar fi îngăduit o locuinţă comodă, împreună cu instrumentele diferiţilor muncitori folosiţi la producerea acestor diferite bunuri; dacă examinăm toate acestea şi considerăm cîtă varietate de muncă este întrebuinţată pentru fiecare dintre ele, vom admite că, fără ajutorul şi colaborarea multor mii de oameni, nici cea mai neînsemnată fiinţă dintr-o ţară civilizată nu ar putea fi aprovizionată nici măcar în modul cel mai simplu şi modest, în care greşit ne închipuim că este. Comparat, ce-i drept, cu extravagantul lux al celor mari, felul său de trai apare desigur extrem de modest şi de simplu; şi totuşi poate că e adevărat că între nivelul de viaţă al unui prinţ european şi acela al unui ţăran harnic şi chibzuit nu este o diferenţă aşa de mare cum ar fi între nivelul de trai al acestuia din urmă şi acela al multor regi africani, stăpîni absoluţi pe vieţile şi pe libertăţile a zeci de mii de sălbatici goi“[62].

Concluzia lui Smith este o formulă care sintetizează mesajul politic al liberalismului economic: consumatorul dintr-o ţară intrată în ordinea diviziunii muncii este o fiinţă care depăşeşte cu mult condiţia sălbaticului, chiar dacă nu poate compara felul său de trai cu cel al nobilului dedat luxului. Două secole mai tîrziu, formula a rămas (aproape) neschimbată: piaţa aduce belşug celor care i se raliază, atenuînd diferenţele de statut. în acest sens, diviziunea muncii este nu numai un mecanism de producere a socialului, ci şi un vehicul al democratizării societăţilor.

Suveranitatea consumatorului
(Ludwig von Mises – 1958)

Ceea ce s-a modificat lotuşi în interiorul ştiinţei economiei este numele adversarilor sistemului pieţei.

într-adevăr, Ludwig von Mises (1881-1973) pornea, ca şi Smith, de la exemple oarecare, integrînd însă analizei economice chiar sensul unor termeni din limbajul curent:

„Expresiile figurative pe care le întrebuinţăm generează adesea neînţelegeri. Referindu-se la marii industriaşi moderni şi la liderii marilor firme de afaceri, oamenii vorbesc, de pildă, despre «regele ciocolatei», sau al bumbacului, sau al automobilului. Terminologia pe care o întrebuinţează indică faptul că ei nu văd, practic, nici o diferenţă între capii industriilor moderne şi regii feudali, ducii sau seniorii de altădată. De fapt însă, diferenţa e foarte mare, fiindcă un rege al ciocolatei nu diriguieşte cîtuşi de puţin: el *deserveşte.* El nu domneşte peste teritorii cucerite, independent de piaţă şi de clienţii săi. Regele ciocolatei – sau regele oţelului, sau regele automobilului, sau orice alt rege al industriei moderne – depinde de industria în care activează şi de clienţii pe care-i deserveşte. «Regele» acesta trebuie să-şi asigure bunăvoinţa supuşilor săi, consumatorii; el îşi pierde «regalul» de
îndată ce nu mai este în măsură să le furnizeze clienţilor săi servicii mai bune la costuri mai scăzute decît rivalii lui”.

Pe scurt: capitalismul a modificat titularul suveranităţii. Consumatorul este adevăratul suveran al vremurilor moderne, căci el „votează” zilnic în favoarea unor produse, determinînd poziţia producătorilor obligaţi să se supună democraţiei

economice. Această cedare de suveranitate în favoarea omului comun nu este singurul avantaj adus de sistemul pieţei. I se adaugă un ritm al mobilităţii sociale nemaîntîlnit în istorie, pe care Mises îl acreditează prezentînd mai întîi punctul din care s-a plecat:

„Cu două sute de ani în urmă, înainte de înflorirea capitalismului, statutul social al unei persoane era fixat de la un capăt la altul al vieţii sale; acest statut era moştenit de la părinţi şi apoi rămînea neschimbat. Dacă te năşleai sărac, sărac rămîneai, iar dacă te năşteai bogat – senior sau duce – atunci îţi păstrai ducatul şi proprietatea corespunzătoare pînă la sfîrşitul zilelor.

Cît despre producţie, industriile primitive existau aproape numai pentru beneficiul celor avuţi. Majoritatea populaţiei (nouăzeci la sută sau chiar mai mult din populaţia Europei) lucra pămîntul şi nu venea în contact cu industria, orientată către oraşe. Sistemul acesta rigid, al societăţii feudale, a prevalat în cea mai mare parte a Europei, vreme de multe secole.

însă, pe măsură ce populaţia rurală sporea, a apărut un surplus de persoane relativ la pămînt. Acest surplus de populaţie, format din oameni lipsiţi de averi moştenite, nu găsea de lucru în agricultură; pe de altă parte, acestor oameni le era imposibil să se angajeze în industrie, căci mai-marii oraşelor îi împiedicau s-o facă. Numărul acestor «indezirabili» continua să crească şi nimeni nu ştia ce se putea face cu ei. Ei erau «proletari», în înţelesul deplin al termenului, indezirabili pe care guvernanţii nu puteau decît să-i trimită fie în case de corecţie, fie în aziluri pentru săraci. în anumite părţi ale Europei, mai cu seamă în Ţările de Jos şi în Anglia, aceste categorii de persoane au devenit atît de

numeroase, încît, prin secolul al XVIII-lea, ele

reprezentau o adevărată ameninţare la adresa ordinii sociale existente”.

Situaţia socială a Angliei înainte de naşterea capitalismului era incomparabil mai dramatică decît cea a ţărilor sărace de azi:

„Cînd discutăm despre situaţiile oarecum similare existente astăzi în India sau în alte ţări în curs de dezvoltare, nu trebuie să uităm că, în Anglia secolului al XVIII-lea, condiţiile erau cu mult mai precare. Pe atunci, populaţia Angliei număra şase sau şapte milioane de suflete, dar din aceştia, mai mult de un milion, probabil două milioane, nu erau decît asemenea proscrişi sărmani, cărora sistemul existent nu le oferea nici o perspectivă. Soarta care urma să le fie rezervată acestor indezirabili reprezenta una dintre marile probleme cu care se confrunta Anglia, în secolul al XVIII-lea. “

O altă problemă majoră era lipsa de materii prime. Britanicii erau siliţi să-şi pună, în mod cît se poate de serios, următoarea întrebare: ce vom face în viitor, cînd pădurile noastre vor înceta să ne mai asigure lemnul necesar pentru industrii şi pentru încălzirea caselor? Pentru clasele stăpînitoare, situaţia era disperată. Oamenii de stat nu ştiau ce să facă, iar aristocraţia aflată la putere nu avea nici o idee cu privire la îmbunătăţirea condiţiilor existente”.

Capitalismul a devenit o soluţie de ieşire din această situaţie dezagreabilă pentru că el a adus un nou tip de producţie, cea numită *de masă,* adică a creat lucruri accesibile pentru oamenii de rînd:

„În această situaţie socială îngrijorătoare s-au ivit zorii capitalismului modern. O parte dintre acei indezirabili, dintre acei oameni săraci, au încercat să organizeze mici ateliere, în care se puteau produce anumite lucruri. Aceasta a fost o inovaţie. Inovatorii nu

produceau bunuri scumpe, destinate exclusiv claselor superioare; ei produceau bunuri mai ieftine, pentru uzul tuturor. Iar aceasta a fost originea capitalismului, aşa cum îl

cunoaştem astăzi. E vorba de *începutul producţiei de masă,* care este principiul fundamental al industriilor capitaliste. în vreme ce vechile industrii de procesare, care-i deserveau pe oamenii înstăriţi din oraşe, nu produceau decît aproape exclusiv pentru a satisface cererile claselor superioare, noile industrii capitaliste au început să producă lucruri accesibile pentru oamenii de rînd. Era producţia de masă, destinată să satisfacă nevoile maselor.

Acesta este principiul fundamental al capitalismului, aşa cum există el astăzi în toate ţările care se bucură de un sistem dezvoltat de producţie în masă: marile firme de afaceri, care sînt ţinta celor mai fanatice atacuri ale aşa-numiţilor stîngişti, produc aproape exclusiv pentru a satisface dorinţelor maselor. întreprinderile care produc exclusiv bunuri de lux, pentru cei avuţi, nu pot atinge niciodată dimensiunile marilor firme de afaceri. Iar astăzi, persoanele care lucrează în marile fabrici sînt şi principalii consumatori ai produselor realizate în asemenea fabrici. Aceasta este diferenţa fundamentală existentă între principiile capitaliste de producţie şi cele feudale, din vremurile trecute".

Capitalismul a creat, în plus, identitatea dintre consumator şi producător:

„Cînd oamenii presupun, sau pretind, că există o diferenţă între producătorii şi consumatorii produselor marilor firme, ei comit o eroare gravă. în magazinele universale americane, puteţi auzi sloganul «consumatorul are întotdeauna dreptate». Iar acest consumator nu este altul decît cel care produce în

fabrici aceste bunuri, comercializate în magazinele universale. Cei care gîndesc că puterea marilor firme este enormă comit de asemenea o eroare, deoarece marile afaceri depind în întregime de patronajul celor care le cumpără produsele: chiar şi cea mai mare întreprindere îşi pierde puterea şi influenţa de îndată ce îşi pierde clienţii".

Acest sistem este cel care introduce libertatea competiţiei, adică libertatea de a inventa, de a introduce noutatea, chiar dacă el are de luptat cu prejudecăţi puternice care îi neagă forţa. Mises ia exemplul industriei transporturilor:

„în urma cu cincizeci sau şaizeci de ani. în mai toate ţările capitaliste se spunea despre companiile feroviare că sînt prea mari şi prea puternice: că ele formează un monopol; că nu este posibil să intre cineva în competiţie cu ele. Se afirma că. în domeniul transporturilor, capitalismul ar fi atins deja un stadiu în care devenea autodizolvant, deoarece eliminase competiţia. Ceea ce treceau cu vederea aceşti oameni era faptul că puterea companiilor feroviare depindea de capacitatea lor de a deservi consumatorii mai bine decît orice altă metodă de transport. Desigur, ar fi fost ridicol pentru cineva să rivalizeze cu aceste mari firme feroviare construind încă o cale ferată, paralelă cu cea veche, deoarece aceasta era suficientă pentru a satisface necesităţile existente. însă, foarte curînd. s-au ivit altfel de rivali. Libertatea de a intra în competiţie nu înseamnă că poţi reuşi imitînd sau copiind, pur şi simplu, exact ceea ce au făcut alţii înaintea ta. Libertatea presei nu înseamnă că ai dreptul să copiezi textul scris de altul şi să dobîndeşti astfel succesul pe care celălalt îl merită pe deplin, datorită realizărilor sale. Ea înseamnă că ai dreptul să scrii ceva diferit. Libertatea de a intra în competiţie cu firmele de căi ferate, de pildă. înseamnă că eşti liber să inventezi ceva, să faci ceva care va pune în dificultate căile ferate, astfel încît competitivitatea

lor să devină foarte precară.

în Statele Unite, mijloacele de transport care au rivalizat cu transportul feroviar – autobuze, automobile, camioane şi avioane – au determinat pierderi importante pentru căile ferate, care s-au văzut aproape complet înfrînte în domeniul transportului de călători.

Dezvoltarea capitalismului constă în obţinerea de către toţi a dreptului de a deservi clienţii mai bine şi/sau mai ieftin. Această metodă, acest principiu, a transformat întreaga lume, într-un interval de timp relativ scurt, făcînd cu putinţă o creştere fără precedent a populaţiei".

Mises împinge demonstraţia pînă în punctul în care capitalismul apare ca însăşi sursa vieţii:

„în Anglia secolului al XVIII-lea.din roadele pămîntului nu puteau trăi decît şase milioane de oameni, la un nivel de trai

foarte redus. Astăzi, în 1958, peste cincizeci de milioane de persoane se bucură de un nivel de trai mult mai ridicat chiar şi decît acela al persoanelor înstărite din secolul al XVIII-lea. Iar nivelul de trai din Anglia zilelor noastre ar fi, probabil, încă şi mai ridicat, dacă nu s-ar fi irosit o mulţime de energie britanică în episoade ce s-au dovedit a fi, din numeroase puncte de vedere, «aventuri» politice şi militare care se puteau evita.

Aceasta este realitatea în privinţa capitalismului. Iată de ce, dacă un englez – sau, în general, orice altă persoană, din orice ţară de pe mapamond – le spune astăzi prietenilor săi că este un adversar al capitalismului, i se poate da o replică minunată: «Ştim că populaţia acestei planete este acum de zece ori mai numeroasă decît în epoca precapitalistă; ştim că toţi oamenii care trăiesc azi se bucură de un nivel de trai mai ridicat decît acela al strămoşilor tăi, din epoca precapitalistă. Dar cum putem şti dacă tu eşti acel unu

din zece care ar fi supravieţuit în absenţa capitalismului? Simplul fapt că trăieşti astăzi dovedeşte succesul capitalismului, fie că pui sau nu mare preţ pe propria ta viaţă»„.

Pentru economiştii liberali, istoria capitalismului a cunoscut o formidabilă falsificare[6]^ Mises clarifică şi el unul dintre miturile acreditate de adversarii capitalismului. E vorba despre mitul exploatării:

„în ciuda tuturor beneficiilor care i se datorează, capitalismul a fost atacat şi criticat cu furie. Este necesar să înţelegem originea acestei antipatii. Este un fapt că ura faţă de capitalism *nu* s-a născut în mijlocul maselor, *nici în* mijlocul muncitorilor înşişi, ci în rîndurile aristocraţiei posesoare de pămînturi – clasele superioare, nobilimea britanică şi cea continentală. Aceşti oameni reproşau capitalismului o împrejurare neplăcută pentru ei: la începutul secolului al XlX-lea, salariile sporite plătite de industriaşi muncitorilor forţau aristocraţia rurală să plătească salarii la fel de ridicate muncitorilor *agricoli.* Aristocraţia a atacat industriile criticînd nivelul de trai al maselor de lucrători.

Desigur, din punctul nostru de vedere, nivelul de trai al muncitorilor de pe atunci era extrem de scăzut; condiţiile din vremea capitalismului timpuriu erau absolut şocante, dar nu din

cauză că nou-dezvoltatele industrii capitaliste i-ar fi lezat pe muncitori. Persoanele angajate pentru a munci în fabrici cunoscuseră deja, în prealabil, un nivel de existenţă practic subuman.

Vechea şi bine ştiuta poveste, repetată de sute de ori, care afirmă că fabricile angajau femei şi copii şi că aceste femei şi aceşti copii ar fi trăit în condiţii satisfăcătoare înainte de a lucra în fabrici este unul dintre marile falsuri ale istoriei. Mamele care lucrau în

fabrici nu aveau cu ce să gătească; ele nu îşi părăseau căminele sau bucătăriile pentru a merge să lucreze în fabrici, ele mergeau în fabrici deoarece nu aveau bucătării, sau, dacă aveau bucătării, nu aveau ce să gătească în ele. Iar fiii lor nu soseau din aşezăminte de copii confortabile. Ei erau înfometaţi şi aproape morţi de inaniţie. Toată vorbăria despre aşa-numitele orori de nedescris ale capitalismului timpuriu poate fi respinsă cu ajutorul unei singure statistici: tocmai în anii în care s-a dezvoltat capitalismul britanic, tocmai în perioada numită în Anglia Revoluţia Industrială, în anii 1760-1830, tocmai în acei ani. populaţia Angliei s-a dublat, ceea ce înseamnă că sule sau mii de copii, care înainte ar fi murit, au supravieţuit şi au crescut, pentru a deveni bărbaţi şi femei.

Fără îndoială, condiţiile din vremurile de mai înainte erau foarte nesatisfăcătoare. Afacerile capitaliste le-au îmbunătăţit. Tocmai acele manufacturi timpurii sînt cele care au purtat de grijă lucrătorilor, fie direct, fie indirect, prin exportarea de produse şi importarea de hrană şi materii prime din alte ţări. în mod repetat, istoricii capitalismului timpuriu au falsificat istoria – pentru a întrebuinţa un cuvînt cît se poate de blînd.

Circula mai demult o anecdotă, foarte posibil inventată, care îl privea pe Benjamin Franklin. Se povestea că Ben Franklin ar fi vizitat o ţesătorie de bumbac în Anglia şi că proprietarul manufacturii i-ar fi spus, plin de mîndrie: «Priviţi, fabricăm produse de bumbac pentru Ungaria.» Benjamin Franklin, privind în jur şi văzîndu-i pe lucrători îmbrăcaţi deplorabil, ar fi replicat: «De ce nu produceţi cîte ceva şi pentru propriii dumneavoastră angajaţi?»

De fapt, existenţa acelor exporturi despre care vorbea proprietarul ţesătoriei însemna tocmai că el producea *într-udeviir* pentru propriii săi angajaţi, deoarece Anglia trebuia să-şi importe materiile prime. Nu exista bumbac nici în Anglia, nici în Europa.
Exista un deficit de hrană în Anglia, aşa că hrana

trebuia importată din Polonia, din Rusia şi din Ungaria. Aceste exporturi constituiau plăţile pentru hrana importată, care făcea cu putinţă supravieţuirea populaţiei britanice. Există numeroase exemple, culese din istoria acelor vremuri, care pot ilustra atitudinea nobilimii şi a aristocraţiei faţă de muncitori. Doresc să citez numai două. Primul se referă la faimosul sistem britanic cunoscut sub denumirea de *Speenhamland.* Este vorba de un sistem prin care guvernul britanic le plătea tuturor muncitorilor care nu cîştigau salariul minim (stabilit de oficialităţi) diferenţa dintre salariile pe care le primeau şi acest salariu minim. în felul acesta, aristocraţia rurală era scutită de necazul produs de necesitatea de a plăti salarii mai mari în agricultură. Nobilimea continua să plătească salariile tradiţionale reduse, iar guvernanţii le suplimentau. determinîndu-i astfel pe lucrători să nu părăsească muncile agricole şi să nu-şi caute slujbe în sistemul manufacturier urban.

Optzeci de ani mai tîrziu, după expansiunea capitalismului din Anglia în Europa continentală, aristocraţia rurală europeană a reacţionat şi ea împotriva acestui nou sistem de producţie. Junkerii prusaci din Germania, pierzîndu-şi numeroşi lucrători în beneficiul industriilor capitaliste, care ofereau salarii mai bune, au inventat un termen special pentru a desemna problema: *Landflucht* – „părăsirea regiunilor rurale". Iar în parlamentul german, ei discutau cum poate fi stăvilit acest *rău,* căci aşa era evaluată situaţia, din punctul de vedere.

Prinţul Bismarck, faimosul cancelar al Reichului german, a afirmat într-un discurs: «Am întîlnit un om la Berlin, un om care lucrase cîndva pe moşia mea. şi l-am întrebat: de ce ai părăsit moşia; de ce ai plecat de la ţară; de ce locuieşti acum la Berlin?» După spusele lui Bismarck, omul ar fi răspuns: «N-aveţi aşa frumoase *Biergarten* în sat, cum avem aici, în Berlin, unde poţi să stai jos, să bei bere şi să asculţi muzică.» Desigur, această poveste era spusă din punctul de vedere al prinţului Bismarck, patronul, care nu coincidea cu

punctul de vedere al tuturor salariaţilor săi. Aceştia se angajaseră în industrie deoarece industria le oferea salarii sporite şi le ridica nivelul de trai la cote fără precedent".

Pentru a argumenta diminuarea diferenţelor de venituri, Mises, spre deosebire de Smith, nu mai compară condiţia omului simplu cu cea a sălbaticului şi cu cea a nobilului, ci situaţia socială a claselor din America:

„Astăzi, în ţările capitaliste, există o diferenţă relativ mică între nivelul de trai al aşa-ziselor clase superioare şi, respectiv, al celor inferioare; ambele se bucură de hrană, îmbrăcăminte şi adăpost. Dar în secolul al XVIlI-lea şi mai devreme, diferenţa între reprezentantul clasei de mijloc şi reprezentantul clasei inferioare era că omul din clasa de mijloc avea încălţăminte, pe cînd cel din clasa inferioară nu avea. Astăzi. în Statele Unite, diferenţa între omul bogat şi omul sărac este adesea diferenţa dintre un Cadillac şi un Chevrolet. Este posibil ca Chevroletul să fie cumpărat la mîna a doua, dar, în esenţă, el asigură aceleaşi foloase posesorului: acesta va putea să circule şi el cu automobilul dintr-un loc în altul. Mai mult de 50% din populaţia Statelor Unite este formată din persoane care locuiesc în case şi apartamente care le aparţin".

în regim capitalist, dacă producătorul şi consumatorul nu pot fi separaţi, nici patronul şi salariatul nu sînt, în realitate, diferiţi:

„Atacurile la adresa capitalismului – în special solicitarea unor salarii mai mari – pornesc de la presupoziţia falsă că salariile ar fi, în ultimă instanţă, plătite de altcineva decît de angajaţii din fabrici. Este, desigur, normal ca economiştii şi studenţii în economie să distingă între muncitor şi consumator şi să analizeze aceste roluri separat. Dar, în realitate, fiecare

consumator trebuie, într-un fel sau în altul, să cîştige banii pe care-i chelluie, iar imensa majoritate a consumatorilor se compune tocmai din aceiaşi oameni care lucrează, ca angajaţi, în întreprinderile care produc lucrurile pe care ei le consumă. în regim capitalist, ratele salariate nu sînt stabilite de o clasă diferită de cea a persoanelor salariate; este vorba de *unii şi aceiaşi* oameni. *Nu* corporaţia hollywoodiană este cea care stabileşte salariul vedetei de cinema, ci oamenii care plătesc biletele de intrare la film. *Nu* antreprenorul

care organizează un meci de box este cel care satisface cererile enorme ale boxerilor renumiţi, ci persoanele care plătesc laxele de vizionare a meciului. Distincţia dintre patron şi angajat este o distincţie care se face în teoria economică, şi nu una care se observă în realitate; aici, patronul şi salariatul sînt, în ultimă instanţă, una şi aceeaşi persoană.

în multe ţări, există persoane care gîndesc că este foarte nedrept ca un om care trebuie să susţină o familie cu mai mulţi copii să cîştige acelaşi salariu ca un altul, care nu se întreţine decît pe sine însuşi. întrebarea nu este însă dacă patronul ar trebui sau nu să-şi asume o mai mare responsabilitate în funcţie de mărimea familiei salariatului.

întrebarea pe care trebuie să o punem în acest caz este următoarea: eşti dumneata, ca individ, gata să plăteşti *mai mult* pentru ceva, să zicem pentru o pîine, dacă ţi se spune că omul care produce această pîine are şase copii? O persoană sinceră va răspunde, cu siguranţă, negativ, spunînd: «în principiu aş face-o, dar în fapt, dacă ar costa mai puţin, mai degrabă aş cumpăra pîinea produsă de omul fără copii.» Realitatea este că, dacă cumpărătorii nu-i plătesc patronului suficient pentru ca acesta să-şi poată plăti angajaţii, devine imposibil ca afacerea lui să continue[41].

Mises reaminteşte că numele „capital ism“ a fost

creat de un adversar al sistemului. Chiar dacă el îl indică în mod greşit pe Marx[64], raţionamentul său înfăţişează o teză liberală cu o recurenţă remarcabilă, şi anume asocierea capitalismului cu progresul:

„Sistemul capitalist nu a fost numit «capitalism» de un adept al său, ci de un individ care-l considera cel mai rău dintre toate sistemele istorice, cel mai greu blestem căzut vreodată asupra omenirii. Omul acesta se numea Kaii Marx. Cu toate acestea, n-avem motive să respingem termenul lui Marx. deoarece el descrie limpede sursa marilor progrese sociale făcute cu putinţă de capitalism. Aceste progrese sînt rezultatele acumulării de capital; ele se bazează pe faptul că oamenii, de regulă, nu consumă tot ceea ce produc, ci economisesc – şi investesc – o

parte din acest produs. în legătură cu această problemă, există o serie de neînţelegeri".

Una dintre neînţelegerile pe care autorul tratatului despre *Acţiunea umană* le risipeşte este legată de cei care profită de pe urma capitalismului. Mises susţine că beneficiile sistemului revin mai întîi (inclusiv în timp) muncitorilor:

„Un fapt adesea trecut cu vederea, referitor la capitalism, este acesta: economiile aduc beneficii tuturor celor doritori să producă sau să cîştige salarii. Cînd un om dobîndeşte o anumită cantitate de bani – să zicem, o mie de dolari – şi, în loc să-i cheltuie. îi încredinţează unei bănci de economii sau unei companii de asigurări, banii ajung în mîinile unui antreprenor,om de afaceri,care va avea astfel posibilitatea să iniţieze un proiect pe care mai înainte nu-l putea iniţia, deoarece nu dispunea de capitalul necesar.

Ce va face acum omul de afaceri cu acest capital suplimentar? Primul lucru pe care trebuie să-l facă,

prima utilizare pe care trebuie s-o dea acestui capital suplimentar, este să angajeze muncitori şi să achiziţioneze materii prime – acţiuni prin care va determina o cerere suplimentară pentru muncitori şi materii prime, precum şi o tendinţă de creştere a salariilor şi a preţurilor la materii prime. Cu mult înainte ca cel care a economisii, sau antreprenorul, să obţină vreun profit din toate acestea, muncitorul neangajat, producătorul de materii prime, fermierul şi salariatul ajung să împartă beneficiile noilor economii.

Cînd anume va dobîndi antreprenorul ceva de pe urma proiectului depinde de configuraţia viitoare a pieţei şi de capacitatea lui de a anticipa corect această configuraţie. în schimb, atît muncitorii, cît şi producătorii de materii prime îşi obţin beneficiile imediat. S-a vorbit mult, cu vreo treizeci sau patruzeci de ani în urmă, despre «politica salarială». cum i s-a spus, a lui Henry Ford. Una dintre marile realizări ale domnului Ford a fost că plătea salarii mai mari decît alţi industriaşi sau alte întreprinderi. Politica sa a fost numită «o invenţie», dar nu este suficient să afirmăm că această politică nou «inventată» a fost rezultatul liberalismului domnului Ford. O nouă ramură de afaceri, sau

o nouă fabrică într-o ramură de afaceri deja existentă, trebuie să atragă muncitori din *alte* slujbe, din alte părţi ale ţării, sau chiar din alte ţări. Singura cale pentru a obţine acest rezultat este să li se ofere muncitorilor salarii mai mari pentru munca lor. Aşa s-au petrecut lucrurile în vremurile de început ale capitalismului, aşa se petrec ele şi astăzi.

Cînd manufacturierii din Marea Britanie au început să producă ţesături de bumbac, ei au oferit lucrătorilor salarii mai mari decît cele pe care le primiseră înainte. Desigur, un mare procentaj din aceşti lucrători nu primiseră nimic înainte şi erau dispuşi să accepte orice sumă li se oferea. Dar, în scurt timp, pe măsură ce se

acumula din ce în ce mai mult capital şi se dezvoltau din ce în ce mai multe întreprinderi, ratele salariate au crescut, determinînd creşterea fără precedent a populaţiei britanice la care m-am referit".

O altă teză falsă răspîndită de către adversarii capitalismului este, în viziunea liberală, cea a pauperizării proletariatului. Pentru a o discredita, Mises îşi ia drept aliat istoria şi arată, de asemenea, că marxiştii au o imagine a condiţiei umane asemănătoare celei folosite de către biologii care studiază comportamentul animal:

„Evocarea plină de dispreţ a capitalismului de către unii oameni, care-l prezintă ca pe un sistem destinat să-i înavuţească pe cei bogaţi şi să-i sărăcească pe cei săraci, este greşită de la un capăt la celălalt. Teza lui Marx privitoare la ivirea socialismului se baza pe ipoteza că muncitorii *deveneau* mai săraci, că masele *deveneau* mai lipsite de mijloace de subzistenţă şi că, în cele din urmă, întreaga avuţie a unei ţări avea să se concentreze în mîinile cîtorva oameni, sau chiar ale unui singur om. Iar apoi masele de muncitori sărăcite se vor revolta şi vor expropria bogăţiile proprietarilor avuţi. Conform acestei doctrine a lui Karl Marx, în cadrul sistemului capitalist nu poate exista nici o şansă, nici o posibilitate de îmbunătăţire a condiţiilor de trai ale muncitorilor.

în 1864, adresîndu-se Asociaţiei Internaţionale a Muncitorilor, în Anglia, Marx susţinea că opinia conform căreia sindicatele ar putea îmbunătăţi condiţiile celor ce muncesc este «absolut

greşită». El numea politica sindicală, de solicitare a unor rate salariate mai ridicate şi a reducerii programului dc lucru, *conservatoare*- conservatorismul fiind, desigur, cea mai condamnabilă atitudine în ochii lui Marx. El sugera că sindicatele ar trebui să-şi fixeze

un nou ţel *revoluţionar,* anume «de a isprăvi în întregime cu sistemul salariat», aşezînd «socialismul» – proprietatea de stat asupra mjloacelor de producţie – în locul sistemului proprietăţii private.

Dacă privim în urmă, îndeosebi la istoria Angliei de după 1865, constatăm că Marx s-a înşelat în toate privinţele. Nu există nici o ţară capitalistă occidentală în care condiţiile de trai ale maselor să nu fi cunoscut îmbunătăţiri fără precedent. Toate aceste progrese, din ultimii optzeci sau nouăzeci de ani, s-au făcut *în ciuda* pronosticurilor lui Kaii Marx. într-adevăr. socialiştii marxişti credeau că nivelul de trai ai muncitorilor nu va putea fi niciodată ameliorat. Ei acceptaseră o teorie falsă, faimoasa «lege de fier a salariilor» – lege care afirma că salariul muncitorului în regim capitalist nu poale depăşi cantitatea necesară pentru subzistenţa lui, astfel încît să poată presta servicii în întreprindere.

Marxiştii îşi susţineau teza după cum urmează: dacă ratele salariale ale muncitorilor cresc, ridicînd salariile deasupra nivelului de subzistenţă, atunci muncitorii vor avea mai mulţi copii; aceşti copii, odată intraţi în rîndurile forţei de muncă, vor spori numărul lucrătorilor pînă la pragul după care ratele salariale vor scădea, readueîndu-i pe muncitori la nivelul de subzistenţă – la acel nivel minimal de supravieţuire, abia suficient pentru a împiedica populaţia să moară de inaniţie. Dar această idee a lui Marx, împărtăşită şi de mulţi alţi socialişti, se bizuie pe o imagine a muncitorului aidoma celei utilizate – pe bună dreptate – de biologi pentru a studia viaţa animalelor, de pildă a şoarecilor.

Dacă sporim cantitatea de hrană disponibilă pentru organisme animale, sau pentru microbi, atunci mai mulţi dintre aceştia vor supravieţui. Tot astfel, reducîndu-le hrana, le vom reduce numărul. Dar omul este diferit. Pînă şi muncitorul – în ciuda faptului că marxiştii nu recunosc acest lucru – are dorinţe omeneşti, altele decît hrana şi reproducerea speciei. O creştere a salariilor reale nu determină doar o creştere a populaţiei, ci şi, înainte de orice, *o îmbunătăţire a*

nivelului mediu de trai, lată de ce ne

bucurăm astăzi de un nivel de trai mai ridicat în Europa Occidentală şi în Statele Unite decît în ţările în curs de dezvoltare, de pildă, din Africa.

Este necesar să insistăm însă asupra faptului că acest nivel de trai mai ridicat depinde de capitalul real investit. Aşa se explică diferenţa dintre condiţiile existente în Statele Unite şi cele din India; metodele moderne de combatere a bolilor contagioase au fost adoptate şi în India – într-o anumită măsură, cel puţin – şi efectul a fost o creştere fără precedent a populaţiei, dar, deoarece această creştere a populaţiei n-a fost însoţită de o creştere corespunzătoare a volumului de capital investit, consecinţa a fost o creştere a sărăciei. *Prosperi ta ten unei ţări este direct proporţională cu volumul de capital investit pe individ'^.*

> Economia este, într-un sens, ştiinţa tipică vremurilor moderne. Ea tratează despre cotidian şi despre condiţia „democratică" a pieţei, ea caută să justifice progresul material şi intelectual prin combinarea spontană a acţiunilor individuale, pentru a extinde libertatea în toate domeniile vieţii.
>
> Spre deosebire de teoria contractului social, care a fost practic abandonată la începutul secolului al XIX-Iea[66], economia a rezistat timpului. Capitalismul, realitatea socială cercetată de economişti, a fost un stimul intelectual mai puternic decît contractul social.
>
> Intr-un mod oarecum paradoxal, dacă discursul despre societatea liberală a fost aşezat sub semnul economiei, astfel încît astăzi există un consens cvasigeneral în privinţa priorităţii problemelor economice, în schimb, discursul despre statul liberal a fost lăsat în grija moştenitorilor teoriei politice. Diviziunea muncii a afectat, cum profetiza Smith, inclusiv domeniul spiritului, rezer- vînd înţelegerea relaţiei dintre stat şi societate unor laboratoare intelectuale distincte.

PARTEA A IV-A: STATUL LIBERAL

Stat minimal şi stat de drept
(Norberto Bobbio – 1986)

Pînă în secolul al XVI-lea, termenul latinesc *status* desemna exclusiv persoanele de aceeaşi condiţie socială, în sensul „stării persoanelor" despre care vorbeşte dreptul privat: prin extensie, el a ajuns să desemneze apoi reunirea unor asemenea grupuri de persoane, în expresii precum „stările provinciale" ori „stările generale", întîlnite deja la sfîrşitul Evului Mediu sau „starea a treia", despre care scria în preajma Revoluţiei Franceze Sieyes[67]. Dar începînd cu secolul al XVI-lea, din *status* ia naştere şi cuvîntul *stat,* cu sensul său politic actual. E vorba de o evoluţie lentă, căci inclusiv Machiavelli, creatorul acestui nou sens, folosea, ca sinonime, cel puţin alte trei nume: *principat, cetate* şi *republică,* ultimul dintre acestea fiind intens utilizat şi de către Jean Bodin[68], cel care a definit întîia dată acel atribut considerat azi esenţa statului, şi anume suveranitatea[69].

Din secolul al XVI-lea încoace, termenul *stata* făcut o carieră atît de impresionantă încît a devenit criteriul care, în opinia unor autori, discriminează concepţiile politice contemporane, clasificabile în funcţie de prioritatea dată statului administrator,

statului partid, statului naţiune ori statului savant[70]. Acestea sînt, de altfel, doar cîteva din numeroasele formule sub care apare astăzi
statul. Inflaţia de termeni poate crea confuzie: cum (mai) poate fi definit statul liberal?

Din perspectiva pe care o oferă secolul al XX-lea. statul liberal este, înainte de toate, un stat limitat. Norberto Bobbio (n. 1909) a nuanţat această expresie, distingînd între limitele puterilor şi limitele funcţiilor statului:

„Doctrina liberală cuprinde amîndouă aspectele, chiar dacă ele pot fi tratate separat şi exclusiv unul faţă de altul. Liberalismul este o doctrină a statului limitat fie în privinţa puterilor, fie în privinţa funcţiilor sale. Noţiunea curentă folosită pentru a desemna primul caz este *stat de drepf,* noţiunea curentă pentru a desemna cel de-al doilea caz este *stat minimal.* Întrucît liberalismul concepe statul atît ca stat de drept, cît şi ca stat minimal, se poate imagina un stat de drept care să nu fie minimal (de exemplu, statul social contemporan) şi se poate concepe şi un stat minimal care să nu fie un stat de drept (cum era. din punctul de vedere al sferei economice, Leviathanul hobbesian, definit în acelaşi timp ca stat absolut în deplinul sens al cuvîntului şi liberal în economie). în vreme ce statul de drept se opune statului absolut înţeles ca *legibus solutus,* statul minimal se opune statului maximal: trebuie spus, aşadar, că statul liberal se afirmă în lupta împotriva statului absolut, în apărarea statului de drept, şi împotriva statului maximal, în apărarea statului minimal, chiar dacă cele două mişcări de emancipare nu coincid întotdeauna din punct de vedere istoric şi practic”.

Limitarea puterilor reprezintă esenţa statului de drept. Cum expresia aceasta nu este însă folosită doar de către liberali, gînditorul italian distinge cele

trei sensuri principale ale ei:

„Prin stat de drept se înţelege, în general, un stat în care puterile publice sînt reglementate de norme generale (legile fundamentale sau constituţionale) şi trebuie să fie exercitate în cadrul legilor care le reglementează, cu excepţia dreptului cetăţeanului de a recurge la un judecător independent, pentru a cere

recunoaşterea şi pedepsirea abuzului şi a excesului de putere, înţeles astfel, statul de drept respectă vechea doctrină, ce-şi are originea la clasici şi a fost transmisă prin doctrinele politice medievale, a superiorităţii guvernării legilor asupra guvernării oamenilor, conform formulei lui Henri Bracton *lex facit regem;* doctrina a supravieţuit chiar şi în perioada absolutismului, cînd maxima lui Ulpianus *princeps legibus sohitus* a fost înţeleasă în sensul că suveranul nu era subiectul legilor pozitive pe care el însuşi le emana, ci numai subiect al legilor divine sau naturale şi al legilor fundamentale ale domniei. De altfel, atunci cînd se vorbeşte despre stat de drept în cadrul doctrinei liberale a statului, trebuie adăugată definiţiei tradiţionale o specificare ulterioară: constituţionalizarea drepturilor naturale sau, altfel zis, transformarea acestor drepturi în drepturi protejate din punct de vedere juridic, adică în drepturi pozitive. În doctrina liberală, statul de drept presupune nu numai subordonarea puterilor publice de orice nivel legilor generale ale ţării, ceea ce este o limită pur formală, ci şi subordonarea legilor limitei materiale a recunoaşterii anumitor drepturi fundamentale recunoscute prin Constituţie şi deci, în principiu, «inviolabile» (acest adjectiv se găseşte în articolul 2 al Constituţiei italiene). Din acest punct de vedere, se poate vorbi despre stat de drept în sensul tare, pentru a-l distinge de statul de drept în sensul slab, care este statul ne-despotic, condus nu de oameni, ci de legi, şi de statul de drept în sensul foarte slab, care este acela kelsenian, conform căruia, odată instituită ordinea juridică a statului, orice

stat e stat de drept. (în acest ultim sens, noţiunea însăşi de stat de drept pierde orice semnificaţie.)”

în interpretarea lui Bobbio, sensul tare al statului de drept este cel asumat de către liberali, care îl asociază, de altfel, cîtorva instrumente politico-constituţionale:

„Din statul de drept în sensul tare al termenului, care este propriu doctrinei liberale, fac parte toate acele mecanisme constituţionale care împiedică şi opresc exerciţiul arbitrar şi ilegitim al puterii şi împiedică sau descurajează abuzul acesteia sau exerciţiul său ilegal. Dintre aceste mecanisme, cele mai importante sînt:

(1) controlul puterii executive de către puterea legislativă sau. mai exact, controlul guvernului, căruia îi revine puterea executivă, de către Parlament, căruia îi aparţine în ultimă instanţă puterea legislativă şi de orientare politică;
(2) eventualul control al Parlamentului. în exerciţiul puterii legislative ordinare, de către o curte jurisdicţională care să judece constituţionalitatea legilor;
(3) o autonomie relativă a tuturor formelor şi nivelurilor guvernării locale faţă de guvernarea centrală;
(4) o magistratură independentă de puterea politică”[71].

în ceea ce priveşte limitarea funcţiilor statului. Bobbio considera că ea priveşte două mari domenii: sfera religioasă (sau spirituală) şi sfera economică. într-o perspectivă istorică, limitarea funcţiilor stalului a însemnat emanciparea treptată a individului de sub tutela statului în aceste două orizonturi ale acţiunii. ..Sfîrşitul statelor confesionale şi formarea stalului neutru şi agnostic în privinţa credinţelor religioase”, respectiv „sfîrşitul privilegiilor şi obligaţiilor feudale şi dobîndi- rea libertăţii de a dispune de bunuri şi a

libertăţii schimbului" sînt cele două mari dosare ale istoriei statului liberal ca stat cu funcţii restrînse[7]-.

Trebuie precizat însă că expresia *slut minimul* desemnează în genere doar cel de-ai doilea aspect al limitării funcţiilor statului indicat de Bobbio (limitarea funcţiilor economice ale statului) şi mai puţin transformarea statului într-o instanţă neutră din punct de vedere religios, într-o instanţă care, cu alte cuvinte, nu mai deţine monopolul asupra opiniei. Mai mult decît atît. se poate observa că, dacă statul de drept în sensul tare a devenit o realitate a lumii occidentale de astăzi, dacă neutralitatea şi agnosticismul religios al statului definesc de asemenea Occidentul matur, în schimb, idealul statului minimal în domeniul economiei a fost departe de a fi urmat în secolul al XX-lea. Dimpotrivă, aşa cum remarca Bobbio. statul de drept occidental din zilele noastre este un stat social, adică un instrument a cărui implicare profundă în economie are raţiuni sociale.

Stat protector (Piene RosanvalIon – 1981)

Un alt nume al statului social contemporan este *statul-providenţă.* Unii liberali de formaţie economică, precum Friedrich von Hayek sau Wilhelm Roepke, au făcut din denunţarea statului-providenţă un capitol esenţial al reflecţiei lor: începînd din anii 1960, acest tip de stat i-a preocupat pe economiştii liberali mai mult chiar decît statul totalitar, întrucît statul-providenţă a fost considerat o formă de dominaţie mai subtilă şi, în consecinţă, mai redutabilă şi mai perversă decît dominaţia brutală a statului totalitar. Nu întîmpiător Roepke numea statul social contemporan „stat subtotalilar"[7]\ în lectura economiştilor, statul-providenţă este o modalitate indirectă şi greu perceptibilă de a limita piaţa liberă, o ruptură dramatică de valorile economiei moderne, în ultimă instanţă o negare a individualismului. Aşa se explică şi nostalgia economiştilor liberali contemporani

pentru secolul al XlX-lea, care a întruchipat, în viziunea lor, idealul statului minimal sau nonintervenţionist în economie, un simplu „paznic de noapte", cum era numit – cu mult dispreţ – de către adversarii săi din epocă.

O analiză care privilegiază însă perspectiva politică în dauna celei economice dă la iveală alte concluzii. Adoptînd o asemenea perspectivă, un istoric francez al ideilor liberale, Pierre Rosanvallon (n. 1948) a pus în evidenţă faptul că între statul liberal clasic şi statul-providenţă există nu (doar) ruptură, ci (şi) continuitate. Rosanvallon reaminteşte un fapt esenţial, uitat în genere de economiştii liberali din secolul al XX-lea, şi anume acela că, la origini, statul liberal a fost gîndil ca un stat protector. Astfel, reflecţia pe care Pierre Rosanvallon o consacră apariţiei statului-providenţă dezvăluie nu numai resorturile unei paradoxale înrudiri, ci şi inima tradiţiei intelectuale a statului liberal, adică ideile-forţă ale lui Thomas Hobbes şi John Locke despre stat şi individ:

„Ipoteza mea este că nu putem înţelege dinamica statului-providenţă dacă facem o lectură istorică prea *scurtă.* Prin

lectură scurtă înţeleg situarea dezvoltării statului-providenţă în contextul evoluţiilor capitalismului şi ale socialismului din secolele al XlX-lea şi al XX-lea. Nu lămurim mare lucru dacă vedem în statul-providenţă doar un *ersatz* de socialism, un amestec de capitalism şi socialism definitoriu pentru social-de- mocraţie, respectiv o mişcare compensatorie destinată să corecteze dezechilibrele economice şi sociale ale capitalismului. Intr-adevăr, în ambele cazuri, dinamica statului-providenţă e redusă la cea a capitalismului. în acest fel, problema e doar amînată, nu rezolvată. Enigma îşi schimbă obiectul, dar acest obiect e la fel de greu de sesizat ca şi primul. Iată de ce atît teoria marxistă, cît şi cea liberală eşuează în înţelegerea

evoluţiei statului-providenţă.

Căci nu capitalismul, cu contradicţiile sale interne şi logica sa, cu lupta de clasă care îl însoţeşte, oferă cheia înţelegerii resortului statului-providenţă. în altă parte trebuie căutat, şi anume în evoluţia însăşi a slatului-naţiune modern. Ipoteza mea e precizată de următoarele două afirmaţii:

1. Statul-providenţă din secolul al XX-lea reprezintă o aprofundare şi o extindere a statului protector *clasic.*
2. Statul protector este forma politică specifică statului modern.

Aceste două afirmaţii trebuie precizate. Statul modern, aşa cum e gîndit şi creat între secolele al XVI-lea şi al XVIII-lca se defineşte ca stat protector, distingîndu-se astfel de toate formele politice anterioare de suveranitate. Să luăm două exemple de formulare a acestei modernităţi, *Leviathanul* lui Hobbes şi *Al doilea tratat de cîrmuire* al lui Locke. Noul stat, a cărui arhitectură intelectuală o elaborează cei doi autori este întemeiat pe realizarea unei duble sarcini: producerea securităţii şi reducerea incertitudinii. Pentru ei. a ghidi statul şi a recunoaşte dreptul indivizilor la protecţie este unul şi acelaşi lucru. Avem de-a face cu două momente ale unei afirmări unice. *Scopul Republicii este secui ita- tea particularilor,* va spune Hobbes. Naşterea individului şi cea a statului modern participă astfel la aceeaşi evoluţie. Una nu poate exista fără cealaltă. Statul e cel care îl face pe individ să existe ca subiect, deci, ca purtător de drepturi, pentru că statul îşi fixează ca ţel să protejeze aceste drepturi; nu există stat protector în lipsa individului deţinător de drepturi, nu există individ care să deţină aceste drepturi fără stat protector. Contractul social este cel care
asigură legătura dintre aceste două momente instituind, aşa cum afirmă în *Leviathan* Hobbes, «o putere comună, capabilă să-i apere pe oameni de atacul străinilor şi de daunele pe care şi le-ar putea aduce unii altora»“.

Procesul naşterii statului protector înseamnă recunoaşterea unor drepturi ale individului, dintre care două sînt esenţiale:

„Primul drept al individului recunoscut ca subiect central al politicii este dreptul la viaţă. Individul acordă supunerea sau participarea sa, în funcţie de diversele forme ale acestui contract social, contra unei garanţii fundamentale: aceea de a fi protejat în integritatea sa fizică împotriva tuturor ameninţărilor de violenţă internă. Trecerea de la starea de natură la starea civilă realizată prin intermediul statului constă în producerea păcii civile.

Dar această siguranţă a indivizilor implică şi recunoaşterea şi garantarea altui drept, cel de proprietate. «Intr-adevăr – scria Hobbes – acolo unde nu există Republică, fiecare om se află într-un război perpetuu cu semenii săi: în asemenea condiţii, orice lucru apaiţine celui care îl obţine şi îl păstrează cu forţa, ceea ce nu e nici proprietate, nici comunitate, ci incertitudine». Proprietatea este prelungirea, atributul indisociabil al individului. Ea îl defineşte şi în acelaşi timp îl protejează. Pentru că ea constă în «determinarea a ceea ce e al meu, al tău şi al lui», proprietatea limitează violenţa socială. Dreptul de proprietate reduce incertitudinea şi produce securitate. în această privinţă, Locke va spune că «scopul capital şi principal în vederea căruia oamenii se asociază în republici şi se supun guvernărilor este conservarea proprietăţii lor». Acesta e soclul intelectual la care trebuie să ne raportăm pentru a înţelege resortul statului protector, al statului care produce securitate şi reduce incertitudinile: statul modern nu poate fi gîndit decît ca stat protector”.

Pentru a explica trecerea de la acest tip de stat la statul-providenţă, Rosanvallon introduce în discuţie, în primul rînd, procesul democratizării, care a complicat sensul protecţiei:

„Statul-providenţă este mult mai complex decît statul protector. Funcţia lui nu este doar aceea de a proteja un lucru dobîndit (viaţa sau proprietatea), ci şi de a acţiona intervenind pentru redistribuirea veniturilor, pentru reglementarea relaţiilor sociale, pentru asumarea unor servicii colective.

Trecerea de la statul protector la statul-providenţă poale fi văzută ca o dublă mişcare de radicalizare şi de corecţie.

Statul-providenţă trebuie înţeles, mai întîi de ţoale, ca o radicalizare, ca o extindere şi o aprofundare a stalului protector *clasic.* Această radicalizare începe la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, sub influenţa mişcării democratice şi egalitare. De pildă, articolul 21 din *Declaraţia drepturilor omului şi cetăţeanului* afirma că «ajutoarele publice sînt o datorie sacră. Societatea le datorează cetăţenilor nevoiaşi subzistenţa, fie dîndu-le de muncit, fie asigurînd mijloace de existenţă celor care nu pot munci». Drepturile economice şi sociale apar în chip firesc ca o prelungire a celor civice. Dacă *adevăratul cetăţean* nu poate fi decît proprietar, atunci este necesar ca toţi cetăţenii care nu sînt proprietari să fie făcuţi *cvasi-proprietari.* adică trebuie instituite mecanisme sociale care să le dea un echivalent pentru securitatea şi siguranţa pe care le garantează societatea. La sfîrşitul secolului al XVIII-lea va deveni o evidenţă ceea ce spusese deja Locke: «conservarea proprietăţii este scopul guvernării şi scopul oamenilor atunci cînd aceştia intră în societate; trebuie, prin urmare, să se admită ca oamenii să fie proprietari a ceva, căci altfel ei ar pierde, atunci cînd se asociază, chiar ceea ce voiau să dobîn- dească asociindu-se, o absurditate atît de grosolană încît nimeni nu ar îndrăzni să o susţină».

Mişcarea democratică nu va face altceva decît să revendice drepturile complete ale cetăţeniei pentru toţi indivizii: e vorba despre dreptul la sufragiu, dar şi despre dreptul la protecţie economică, indiferent că acesta va fi garantat de o proprietate reală sau de

mecanisme care să se substituie efectelor proprietăţii. Aceasta este perspectiva care ne îngăduie să înţelegem primele formulări ale dreptului la muncă, aşa cum apar ele, de exemplu, în faimoasele rapoarte ale Comitetului pentru cerşetorie, instituit în 1790, de către La RochefoucauId-Liancourt. în cadrul Constituantei. Programul preconizat atunci viza atît înmulţirea proprietarilor, prin muncă şi mai ales prin vînzarea bunurilor naţionale, cît şi crearea unor mecanisme de asistenţă publică pentru nevoiaşi. Textele Convenţiei vor merge, desigur, mai departe, aşa cum ne putem da seama citind raportul Barrere din 1 1 mai 1794: «într-o Republică bine ordonată, fiecare cetăţean dispune de o proprietate, iar milostenia nu distruge curajul; aristocraţia deghizată în milă publică nu duce la servitute, numele de cerşetor nu e cunoscut, şi doar Republica poate pune în aplicare marea lege a binefacerii universale, prin regulamente înţelepte şi printr-o economie raţională. Da, vorbesc aici despre drepturile lor pentru că, într-o democraţie care se organizează, totul trebuie să tindă către scutirea fiecărui cetăţean de nevoia elementară, prin muncă, dacă el e în stare de a munci; prin educaţie, dacă e copil; prin ajutor, dacă e invalid sau în vîrslă. Să nu uităm niciodată că cetăţeanul unei Republici nu poate face nici măcar un pas fără a merge pe teritoriul său, pe proprietatea sa». Republicanii progresişti de la sfîrşitul secolului al XlX-lea, ca şi artizanii sistemului de securitate socială creat în 1945 nu vor spune altceva, lată în ce sens statul-providenţă nu este decît o extindere şi o prelungire a statului protector. Desigur, nu în sensul că ele ar avea aceeaşi formă sau că s-ar sprijini pe aceleaşi instituţii, ci întrucît se întemeiază pe o reprezentare identică a individului şi a raporturilor sale cu statul”.

Există totuşi două elemente care marchează foarte clar sau, mai exact, care produc diferenţierea statului protector clasic de statul-providenţă, primul

dintre ele fiind legat de reprezentarea pe care societatea o are despre sine;

„Primele teorii ale statului sînt întemeiate pe o reprezentare organică a societăţii şi a statului; acestea sînt gîndite sub forma *corpului,* a corpului politic şi a corpului social, care se întreţes în mod intim, primul fiind în acelaşi timp forma de ansamblu şi capul celui de-al doilea. Modalităţile de exprimare a solidarităţii care corespund acestei reprezentări sînt în mod necesar concepute ca fiind încorporate în densitatea corpului social, ca încastrate în relaţiile sociale cele mai elementare: vecinătatea, familia, parohia.

Afirmarea individului pe care se întemeiază iniţial statul modern este esenţialmente filosofică şi politică. Formarea progresivă a unei reprezentări extinse a individului. în dimensiunea sa economică şi socială, va avea loc sub presiunea economiei politice. De aici va rezulta o reprezentare mai *biologică* a societăţii, cea a *societăţii de piaţă.* Dezvoltarea statului protector în stat-providenţă corespunde. în această perspectivă, unei necesităţi de a corecta şi de a compensa efectele unei anumite *dez-încastrări sociale.* pentru a relua limbajul lui Karl Polanyi. Pe scurt: *trecerea de la statul protector la statul-providenţă traduce, la nivelul reprezentărilor statului, evoluţia în care societatea încetează să se gîndească pe sine ca un corp pentru a se concepe ca o piaţă".*

Un al doilea element trebuie. în opinia lui Rosanvallon, luat în seamă. Este vorba despre „marea mişcare de laicizare politică modernă'[1], care produce efecte în locuri neaşteptate. Chiar expresia stal-pro- videnţă – mai precis: *Etat-providence* (folosită deja în anii 1865. de autori ca Emile Ollivier sau Emile Laurent) sau *Wohlfahrstaat* (creaţie a aşa-numiţilor „socialişti de catedră" Wagner. Schaeftle. Schmollcr în anii 1870) sau

welfare state (termen apărut în Anglia în anii 1940) – suportă această influenţă, căci stalul este erijai într-un fel de providenţă. Rosanvallon precizează:

„Statul-providenţă exprimă ideea de a substitui incertitudinii providenţei religioase certitudinea providenţei statale. în acest sens, el este statul care îşi desăvîrşeşte secularizarea, transferînd între prerogativele sale obişnuite binefacerile aleatorii pe care pînă atunci doar puterea divină era considerată aptă să le împartă. Statul-providenţă îşi fixează drept sarcină să compenseze *hic et nune* inegalităţile de natură sau nenorocirile sorţii. El este ultimul cuvînt al statului laic: după ce stalul protector şi-a afirmat suveranitatea emancipîndu-se de domeniul religios, statul-providenţă şterge ultimele urme ale acestuia, integrîndu-l. Imprevizibilităţilor milei şi providenţei le succed regularităţile statului".

Rosanvallon consideră că Hobbes a anticipat acest fenomen atunci cînd scria că „întrucît mulţi oameni devin, în urma unor împrejurări inevitabile, inapţi să îşi satisfacă nevoile prin muncă, ei nu trebuie abandonaţi milei unor persoane private; legile Republicii trebuie să rezolve problema, în măsura impusă de necesităţile naturii. într-adevăr, la fel cum un individ e lipsit de milă dacă nu se preocupă de invalizi, tot astfel e lipsit de milă suveranul unei Republici care îi va expune hazardului unei mile atît de nesigure". La rîndul lui, Adam Smith a lucrat cu un sens ambiguu al providenţei, mai cu seamă în *Teoria sentimentelor morale,* unde întîlnim, în opinia lui Rosanvallon, atît un sens „religios şi artifi- cialist" al providenţei, cît şi unul „mecanic". Ambiguitatea aceasta nu este lipsită de importanţă, ea fiind de fapt solidară cu evoluţia conceptului de „mînă invizibilă", fapt care-l determină pe Rosanvallon să distingă între „două

reprezentări paralele: piaţa-providenţă şi statul-providenţă". În fine, autorul francez explică în ce fel s-a trecut de la reprezentarea teoretică a slatului-pro- videnţă la practicile asociate acestuia, atît de diferite de funcţionarea iniţială a statului liberal ca proiector al vieţii şi proprietăţii individuale:

„Mişcarea istorică a căpătat substanţă prin punerea la punct a tehnicilor de asigurare. Statul protector (de siguranţă) va putea deveni astfel un stat-providenţă (de asigurare). De altfel, judecate din acest punct de vedere, mecanismele asigurării nu le contrazic pe cele ale mîinii invizibile. La limită, tehnologia asigurătoare nu e decît un complement, o variantă a mîinii invizibile. în ambele cazuri, e vorba despre producerea unei ordini globale întemeiate exclusiv pe urmărirea intereselor personale. Asigurarea, la fel ca şi mîna invizibilă, produce aceleaşi efecte ca o *bunăvoinţă certă:* fiecare, atunci cînd se asigură, nu se gîndeşte decît la interesul său, ceea ce rezultă fiind o finanţare colectivă a accidentelor individuale.

Această transformare este legată de descoperirea legilor matematice ale statisticii, care îngăduie pur şi simplu conceperea
dominaţiei imprevizibilului. La originea acestei schimbări fundamentale se află lucrarea *Ars conjectandi* a lui Bernoulli. care afirma că «probabilitatea e un grad de certitudine». O afirmaţie cu o influenţă considerabilă, căci, plecînd de la ea, totul poale fi practic schimbat. Statul-providenţă devine realmente posibil din punct de vedere tehnic: de-acum, el poate administra riscurile şi imprevizibilităţile cu aceeaşi uşurinţă cu care guvernează regularităţile deja obişnuite. De la tratatul *Despre modul de raţionare în jocurile de noroc* al lui Huygens la *Matematica socială a* lui Condorcet, de la lucrările lui Moheau la cele ale lui Quelelet, tehnica gestionării riscurilor şi dominarea statistică a hazardului deschid noi perspective, a căror intuiţie o avea deja Bernoulli atunci cînd elabora

proiectul aplicării descoperirilor sale ştiinţifice în chestiunile civile, morale şi politice. Pe scurt: ideea de probabilitate statistică a făcut practic posibilă şi teoretic imaginabilă integrarea ideii providenţei în stat. Statul-providenţă e odrasla tehnicilor moderne de asigurare”[74].

Mai este statul-providenţă unul liberal? într-o lectură economistă, răspunsul este, cu certitudine, negativ. în schimb, într-o lectură politică, răspunsul depinde de acceptarea noului sens dat protecţiei şi de redefinirea, pe această bază, a unor mecanisme de funcţionare a instituţiilor tradiţionale ale statului liberal.

Dificultatea contractului social (Jean-Jacques Rousseau – 1762)

Definirea protecţiei pe care o furnizează statul modern nu a fost însă niciodată simplă. în primul rînd, datorită felului în care e gîndită asocierea indivizilor, adică reunirea lor în comunitatea socială şi participarea lor politică.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) a exprimat această dificultate în maniera cea mai radicală, pentru că el a fost cel mai riguros individualist dintre filosofii

moderni. Găsim la Rousseau toate elementele enumerate de către Rosanvallon ca tipice pentru originile intelectuale ale statului modern: atît termenul protecţie, cît şi reprezentarea societăţii ca un corp intervin în discursul filosofului francez. Dar Rousseau problematiza atît protecţia, cît şi reprezentarea socială, viind parcă să împingă pînă la ultimele consecinţe datele viziunii moderne.

în capitolul al Vl-lea din prima parte a *Contractului social,* el pleacă de la un *topos* banalizat deja în gîndirea politică europeană, şi anume de la experienţa-limită a părăsirii stării de natură; Rousseau interpretează însă această experienţă sub semnul dramei, căci omenirea abandonată naturii pare a risca să apuce calea pierzaniei, iar soluţia care se întrevede e oarecum pur mecanică, constînd într-o banală agregare de forţe:

„Presupun că oamenii au ajuns în acel punct în care obstacolele care dăunează conservării lor în starea de natură sînt mai puternice, prin rezistenţa lor, decît forţele pe care fiecare individ le poate folosi pentru a rămîne în această stare. în aceste condiţii, starea primitivă nu mai poate subzista, căci specia umană s-ar pierde dacă nu şi-ar schimba modul de a fi.

Cum însă oamenii nu pot să zămislească noi forţe, ci doar să le unească şi să le dirijeze pe cele care există, ei nu au alt mijloc pentru a se conserva decît să formeze prin agregare o sumă de forţe care să poată înfrînge rezistenţa obstacolelor stării de natură, să pună în joc aceste forţe printr-un singur mobil şi să le facă să acţioneze în chip concertat.

Această sumă de forţe nu se poate naşte decît prin participarea mai multora. Dar cum forţa şi libertatea fiecărui om sînt primele instrumente ale conservării sale, cum anume le va angaja el fără să-şi dăuneze sieşi şi fără a neglija grija pe care şi-o datorează?".

Rousseau nu ezită să califice această întrebare drept o „dificultate" şi enunţă miza ei politică – miza contractului social şi a clauzelor sale – în termeni rămaşi celebri:

„Problema fundamentală la care răspunde contractul social este găsirea unei forme de asociere

care să apere şi să protejeze cu toată forţa sa comună persoana şi bunurile fiecărui asociat şi prin intermediul căreia fiecare, unindu-se cu toţi, să nu se supună totuşi decît sieşi, rămînînd la fel de liber ca mai înainte.

Clauzele acestui contract sînt atît de mult determinate de natura actului încît cea mai mică modificare le-ar zădărnici şi le-ar anula efectele; iată de ce. chiar dacă ele nu au fost poate niciodată enunţate în mod formal, clauzele sînt pretutindeni aceleaşi, peste tot admise în mod tacit şi recunoscute, pînă în clipa în care, prin violarea pactului social fiecare revine la primele drepturi şi îşi regăseşte libertatea naturală, pierzînd-o însă pe cea convenţională la care ajunsese renunţînd la prima".

La fel ca şi Hobbes, Rousseau considera că prevederile contractului pot fi rezumate, şi el vedea în acest procedeu o ocazie pentru a fixa sensul protecţiei statale. Dar dacă Hobbes esenţializa contractul sub forma preceptului biblic „ce ţie nu-ţi place altuia nu-i face"[7]"[1]. Rousseau preferă un rezumat mult mai abstract, care indica nu sensul moral al asocierii în vederea protecţiei, ci o condiţie strict formală din perspectiva logicii sociale. Această condiţie, ca şi comentariile rousseauiste care o însoţesc, adaugă dramatizării iniţiale un element care, în unele lecturi ale textului, a părul să anunţe... totalitarismul sau societatea totalitară[76], dar care, la drept vorbind, nu face decît să semnaleze cu forţă sporită dificultatea construirii contractului social şi a unui stat limitat:

„Clauzele se reduc, desigur, la una singură, şi anume la alienarea totală a fiecărui asociat. împreună cu toate drepturile sale, faţă de întreaga comunitate; căci, în primul rînd. cum fiecare se dă în întregime, condiţia este egală pentru toţi şi. de aceea, nimeni nu are interesul să o facă oneroasă pentru ceilalţi.

în plus, întrucît alienarea se face fără rezerve, uniunea este într-atît de perfectă cît poate fi şi nici un asociat nu mai are ceva de reclamat. Căci dacă particularii ar păstra unele drepturi, cum

nu există nici un superior comun care să se pronunţe între particulari şi public, fiecare ar fi într-o anumită privinţă propriul său judecător şi ar pretinde curînd să fie judecător în toate; în aceste condiţii, starea de natură ar subzista şi asocierea ar deveni în mod necesar fie tiranică, fie zadarnică.

în fine, întrucît fiecare se dă tuturor, el nu se dă nimănui şi cum nu există nici un asociat asupra căruia să dobîndim un drept pe care să nu-l şi cedăm în ceea ce ne priveşte, cîştigul e echivalent cu tot ceea ce se pierde şi plusul de forţă dobîndită ne îngăduie să conservăm ceea ce avem.

Dacă îndepărtăm din pactul social ceea ce nu ţine de esenţa sa, atunci vom descoperi că el se reduce la următorii termeni: fiecare dintre noi pune în comun propria persoană şi întreaga sa putere, sub suprema direcţie a voinţei generale, şi primim în corp fiecare membru ca o parte indivizibilă a întregului".

Textul rousseauist despre esenţa contractului social se încheie într-o notă foarte diferită, ca un articol de dicţionar sec, care defineşte rezultatele pactului social sub semnul unei reprezentări detaliate a corpului, în care intervin vocea, viaţa şi voinţa persoanei publice:

„în locul persoanei particulare a fiecărui contractant, acest act de asociere produce un corp moral şi colectiv compus din tot atîţia membri cîte voci are adunarea, corp care îşi dobîndeşte prin acelaşi act unitatea, *eul său comun,* viaţa şi voinţa sa. Persoana publică formată în acest fel prin uniunea tuturor celorlalte căpăta în trecut numele de *cetate* şi acum e numită *republică* sau *corp politic;* acest corp e numit, de către membrii săi, *stat,* atunci cînd e pasiv, *suveran,* atunci cînd e activ şi *putere,* atunci cînd e comparat cu cele asemenea lui. în ceea ce-i priveşte pe asociaţi, ei

capătă colectiv numele de *popor,* iar în particular se numesc *cetăţeni,* atunci cînd participă la autoritatea suverană, respectiv *supuşi,* atunci cînd se supun legilor statului. Aceşti termeni sînt adeseori confundaţi şi sînt luaţi unul în locul celuilalt, însă e suficient să ştii să-i distingi atunci cînd sînt folosiţi cu toată precizia”[77].

Rousseau nu ar fi insistat asupra acestor detalii, aparent pur lingvistice, dacă predecesorii săi conlractualişti nu ar fi produs mai multe confuzii. De altfel. într-o notă anexată acestui capitol, Rousseau scria, cu vanitatea sa obişnuită, că „nici un autor francez nu a înţeles adevăratul sens al cuvîntului cetăţean”, iar „sensul cuvîntului cetate aproape că s-a pierdut la moderni”[78]. în *Leviathan,* Hobbes numise totuşi rezultatul contractului social, la fel cum o va face şi Rousseau, „Republică” sau „civitas”[79]. dar e adevărat că demonstraţia sa părea confuză întrucît societatea şi statul luau naştere simultan; altfel spus, *pactum associationis* şi *pactum subjectionis* coincideau, fapt care părea să ducă inevitabil la o guvernare absolutistă. Pe de altă parte, chiar dacă, spre deosebire de Hobbes, Locke refuza posibilitatea ca indivizii care se asociază într-un corp politic să aibă drept scop constituirea unei forme politice absolutiste şi chiar dacă societatea economică se năştea. în viziunea sa. înaintea celei politice[80], el nu distingea suficient de clar între societatea politică (înţeleasă ca ordine existenţială) şi stat (înţeles ca instrument). Acest fapt introducea o nefericită ambiguitate, de care Locke părea să fie totuşi conştient, căci el înţelegea să precizeze că starea civilă (sau politică) se poate întoarce la starea de natură, atunci cînd forţa e utilizată în afara ordinii de drept[81]. în aceste condiţii, deşi ordinea politică era destinată să garanteze proprietatea, ea era greu de definit.

Guvernarea ca rău necesar (Thomas Paine – 1776)

Thomas Paine (1737-1809) a separat radical statul de societate, tocmai pentru a atrage atenţia asupra caracterului guvernării. Distincţia propusă de el este multiformă, căci Paine vorbea despre nevoi şi răutate, despre fericire şi vicii, despre proiecţie şi răzbunare. Pentru autorul *Simţului comun,* deşi scopul guvernării este – ca şi în viziunea contractualiştilor – garantarea siguranţei individuale, guvernarea este cel mult un rău necesar:

„Unii autori au confundat în aşa măsură societatea cu guvernarea încît n-au făcut deloc sau aproape deloc deosebire între ele; în timp ce ele nu numai că sînt diferite, dar au şi origini diferite. Societatea este produsul nevoilor noastre, iar guvernarea, al răutăţii noastre; prima promovează fericirea noastră în mod pozitiv, prin unificarea sentimentelor noastre, a doua în mod negativ, prin limitarea viciilor noastre. Una încurajează comunicarea, cealaltă creează deosebiri. Prima reprezintă un protector, a doua un răzbunător.

în orice stat, societatea este o binecuvîntare, pe cînd guvernarea, chiar în forma ei cea mai bună, este doar un rău necesar, iar în forma cea mai negativă – un rău de netolerat; pentru că atunci cînd suferim sau sîntem supuşi *de către o guvernare* aceloraşi nenorociri ca şi cele la care ne-am putea aştepta într-o ţară *fără guvernare,* nefericirea ne este sporită de gîndul că noi înşine oferim mijloacele prin care ajungem să suferim. Guvernarea, ca şi veşmintele, este semnul inocenţei pierdute; palatele regilor sînt construite pe ruinele paradisului. Căci dacă impulsurile conştiinţei ar fi urmate în mod clar, uniform şi fără rezerve, omului nu i-ar trebui nici un alt legiuitor; însă pentru că lucrurile nu stau aşa, el consideră necesar să renunţe la o parte

din ceea ce se află în proprietatea sa pentru a oferi mijloacele necesare protejării celorlalţi; şi este îndemnat să facă acest lucru de către aceeaşi prudenţă care îl sfătuieşte în oricare alt caz să aleagă dintre două rele pe cel mai mic. Drept care, siguranţa fiind adevărata menire şi adevăratul scop al guvernării, urmează în mod evident că oricare formă a sa care pare cel mai probabil să ne asigure această siguranţă, cu cele mai mici cheltuieli şi cel mai mare beneficiu, este preferabilă tuturor celorlalte".

Principiul guvernării ca rău necesar e întemeiat pe o anumită imagine despre naşterea societăţii. Thomas Paine pleacă, la fel ca şi Hobbes, Locke sau Rousseau, de la o viziune individualistă, de la ipoteza unor indivizi solitari. Dar. spre deosebire de cei trei autori citaţi, Paine

considera că intrarea individului în societate este imediată, el putînd evita „staţionarea" într-o stare de război. Paine înfăţişa, de altfel, acest proces într-o perspectivă evoluţionistă foarte banală, adică foarte credibilă:

„Pentru a dobîndi o idee clară şi corectă asupra menirii şi scopului guvernării, să ne imaginăm un mic număr de persoane aflate într-o regiune izolată a lumii, fără legături cu ceilalţi; ei vor reprezenta deci primii oameni ai unei ţări sau ai lumii. în această stare de libertate naturală, societatea va fi prima lor preocupare. O mie de motive îi vor îndemna spre aceasta; puterea unui om este atît de inegală în raport cu dorinţele sale, şi mintea sa atît de nepregătită pentru singurătate perpetuă, încît el este repede obligat să caute ajutorul şi alinarea altcuiva, care, la rîndul său. are nevoie de acelaşi lucru. Patru sau cinci persoane laolaltă ar putea fi în stare să ridice un sălaş acceptabil în mijlocul unui ţinut sălbatic, pe cînd un om singur ar putea să muncească întreaga viaţă fără să realizeze nimic; după

ce ar tăia copacii, el nu i-ar putea transporta şi nici ridica după ce i-a transportat; între timp, foamea l-ar îndemna să-şi abandoneze munca, şi fiecare nevoie diferită l-ar duce pe o cale diferită. Boala, sau chiar ghinionul, i-ar aduce moartea; căci, deşi nici una n-ar fi mortală, ele l-ar lipsi de posibilitatea de a-şi continua viaţa şi l-ar reduce la o stare în care ar fi mai potrivit să se spună că se sfîrşeşte decît că moare.

în acest fel, necesitatea, asemenea forţei gravitaţionale, ar modela cu repeziciune emigranţii nouveniţi într-o societate ale cărei binefaceri reciproce ar elimina şi ar face inutile toate obligaţiile legale de lege şi guvernare, dacă ei ar rămîne perfect corecţi unul faţă de celălalt; însă cum nimic în afara paradisului nu este imun la viciu, se va întîmpla inevitabil ca, pe măsură ce depăşesc primele dificultăţi ale emigrării, care îi uneşte în virtutea unei cauze comune, sentimentul datoriei şi ataşamentul lor reciproc vor începe să slăbească; iar această neglijenţă va duce la necesitatea stabilirii unei forme de guvernare care să suplinească lipsa de tărie morală.

Drept sediu le va putea servi un copac potrivit, sub ramurile căruia toată colonia se va putea aduna să delibereze în legătură cu

treburile publice. Este mai mult decît probabil că primele lor legi vor avea doar titlul de *reglementări* şi nu vor fi impuse prin nici o altă pedeapsă în afara dispreţului public. în acest prim parlament, fiecare om va deţine un loc în virtutea dreptului său natural".

Această societate politică primitivă evoluează însă în mod necesar către o guvernare în care legislativul este ales. Pentru Paine, membrii acestui legislativ trebuie să aibă aceleaşi interese ca şi cei care i-au ales şi să acţioneze aşa cum aceştia ar acţiona *în corpore',* pentru a asigura aceste două condiţii, singura soluţie pare a fi ca alegerile să se ţină o dată la cîteva luni;

„Pe măsură ce colonia se dezvoltă, problemele publice vor spori pe măsură, iar distanţa la care membrii vor fi separaţi va face ca, pentru toţi, faptul de a se întîlni în fiecare ocazie ca la început, cînd numărul lor era scăzut, locuinţele lor la mică distanţă şi problemele publice puţine şi neînsemnate, să fie neconvenabil. Aceasta le va atrage atenţia asupra avantajului de a consimţi ca partea legislativă să fie asigurată de un număr de persoane selectate din întregul grup, despre care se presupune că au aceleaşi preocupări cu ale celor care i-au ales şi care vor acţiona în aceeaşi manieră în care ar acţiona întregul grup dacă ar fi prezent. Dacă acea colonie se dezvoltă în continuare, va deveni necesară mărirea numărului de reprezentanţi şi, pentru ca interesul fiecărei părţi a coloniei să poată fi luat în seamă, se va considera că cel mai bine e să se dividă întregul în părţi convenabil alese, fiecare parte trimiţîndu-şi propriul număr de membri; şi pentru ca *aleşii* să nu-şi găsească niciodată un alt interes decît cel al *alegătorilor,* prudenţa va găsi potrivită regula de a se organiza des alegeri, pentru că, de vreme ce aleşii pot în acest mod să se întoarcă şi să se integreze din nou în grupul general al alegătorilor în cîteva luni, fidelitatea lor faţă de alegători va fi garantată prin gîndul înţelept de a nu-şi tăia craca de sub picioare. Şi cum acest schimb frecvent va stabili un interes comun în cadrul fiecărei părţi a comunităţii, ei se vor sprijini reciproc în mod natural, şi de

acest lucru (nu de autoritatea regelui) depind *forţa guvernării* şi *fericirea celor guvernaţi"^.*

Forţa guvernării şi fericirea celor guvernaţi: două nume ale aceluiaşi ideal. Statul liberal se va organiza în jurul sau. mai precis, în vederea atingerii lor. dotîndu-se cu instituţii. în viziunea lui Paine, pentru a fi legitimă, descrierea acestor

instituţii avea absolută nevoie de separarea dintre stat şi societate.

Separaţia puterilor (Montesquieu – 1748)

Cea mai celebră descriere a instituţiilor stalului liberal se află într-o operă elaborată înainte de *Simţul comun* al lui Paine: autorul ei este Montesquieu (1689-1755), cel care a aşezat întreaga problematică a statului liberal sub semnul separaţiei puterilor[8]-[3].

Contextul în care este discutată această temă liberală devenită între timp instituţie centrală a statului de drept este, de fapt, definirea libertăţii politice şi a relaţiei ei cu Constituţia. Trebuie precizat că la Montesquieu, termenul Constituţie are înţelesul de regim politic, şi nu pe cel, foarte modern, de text fundamental, în care îşi găseşte originea Dreptul.

Autorul *Spiritului legilor constată,* mai întîi, că sensul libertăţii politice este foarte divers, ea desemnînd atît posibilitatea răsturnării unui tiran, cît şi pe cea de a-ţi alege guvernanţii, atît dreptul la violenţă, cît şi guvernarea prin intermediul legilor proprii. Mai mult decît atît. arată Montesquieu, libertatea a fost asociată fiecărei forme de guvernare: cei care trăiesc în monarhie au atribuit-o monarhiei, cei care trăiesc în republică – republicii, cei care trăiesc în democraţie – democraţiei. Pentru autorul francez, această parţialitate este suspectă. El încearcă să o corecteze, înainte de toate, propunînd o
definiţie generală a libertăţii, separată de orice formă de guvernare:

„într-un stat, adică într-o societate în care există

legi, libertatea nu poate consta decît în a putea să faci ceea ce trebuie să vrei şi în a nu fi constrîns să faci ceea ce nu trebuie să vrei... Libertatea este dreptul de a face tot ceea ce îngăduie legile; iar dacă un cetăţean ar putea face ceea ce legile interzic, el şi-ar pierde libertatea, întrucît şi ceilalţi ar avea o asemenea putere".

Există, apoi, două condiţii esenţiale ale libertăţii politice. Una este exprimată de către Montesquieu în chip pozitiv: libertatea există doar acolo unde există moderaţie. Cea de-a doua condiţie este exprimată negativ: libertatea există acolo unde nu se abuzează de putere, adică acolo unde puterea limitează puterea. Cele două condiţii sînt înfăţişate ca învăţături deduse din experienţă:

„Libertatea politică nu există decît în guvernările moderate. Dar ea nu se află întotdeauna în statele moderate, ci doar în cele în care nu se abuzează de putere; o experienţă eternă ne arată însă că orice om care are putere este înclinat să abuzeze de ea, pînă cînd dă în calea sa de obstacole. Oare cine ar fi crezut că virtutea însăşi are nevoie de limite?

Pentru a nu putea abuza de putere, se cuvine ca lucrurile să fie în aşa fel rînduile, încît puterea să limiteze puterea. O Constituţie poate fi astfel alcătuită, încît nimeni să nu fie constrîns să facă lucrurile la care legea nu-l obligă şi să nu le facă pe cele pe care legea i le îngăduie".

Montesquieu realiza însă că, deşi au un scop comun – şi anume, conservarea – regimurile diferă foarte mult, prin scopurile lor secunde: astfel. Roma a căutat să-şi extindă teritoriul, Sparta a avut drept scop războiul, China – liniştea publică, Polonia – independenţa fiecărui cetăţean. în viziunea autorului francez, există şi un stat care are drept

scop libertatea: e vorba despre Anglia.

Vorbind despre această excepţie, Montesquieu e foarte polemic, căci el opune filosofilor antici care s-au ostenit să caute principiile libertăţii în chip teoretic propriul său efort de descoperire directă a libertăţii:

„Există în lume o naţiune care are ca obiect al Constituţiei sale libertatea politică. Voi examina principiile pe care ea se întemeiază. Dacă sînt bune, libertatea se va reflecta în ele ca într-o oglindă.

Pentru a descoperi libertatea politică în Constituţie, nu e nevoie de prea multă trudă. Dacă o putem vedea acolo unde ea există, dacă am găsit-o, de ce să o mai căutăm?”.

în capitolul următor, intitulat „Despre Constituţia Angliei”, autorul expune rezultatele „anchetei sale de teren”, vorbind despre trei puteri diferite, care trebuie să rămînă separate:

„în fiecare stat,există trei tipuri de puteri: puterea legislativă, puterea care execută ceea ce ţine de dreptul public şi puterea care execută ceea ce ţine de dreptul civil.

Prin intermediul puterii legislative, principele sau magistratul face legi, pentru un timp oarecare sau pentru eternitate, şi le corectează sau le abrogă pe cele care există deja. Prin cea de-a doua putere, el declară război sau încheie pacea, trimite sau primeşte ambasadorii, veghează la siguranţă, previne invaziile. Prin intermediul celei de-a treia puteri, el pedepseşte infracţiunile sau judecă litigiile dintre particulari. Vom numi această ultimă putere judecătorească, iar celeilate îi vom spune pur şi simplu puterea executivă a statului.

Libertatea politică a unui cetăţean este acea linişte sufletească născută din convingerea fiecăruia despre

propria siguranţă: pentru ca această libertate să existe, se cuvine ca guvernarea să fie în aşa fel rînduită, încît unui cetăţean să nu-i fie teamă de alt cetăţean.

Dacă puterea legislativă şi cea executivă sînt reunite în mîinile aceleiaşi persoane sau ale aceluiaşi corp de funcţionari, nu există libertate, căci te poţi teme ca monarhul sau senatul să nu

întocmească legi tiranice, pe care să le execute apoi în chip tiranic.

Tot astfel, nu există libertate acolo unde puterea de a judeca nu este separată de cea legislativă şi de cea executivă. Dacă ea ar fi reunită cu puterea legislativă, atunci puterea asupra vieţii şi libertăţii cetăţenilor ar fi arbitrară, întrucît judecătorul ar putea avea o forţă de oprimare.

Totul ar fi pierdut dacă acelaşi om sau acelaşi corp de guvernanţi – fie el al nobililor sau al poporului – ar exercita aceste trei puteri: puterea de a face legi, puterea de a execuţii hotărîrile publice şi puterea de a judeca infracţiunile sau litigiile dintre particulari[1]*.

Montesquieu exemplifică tezele anterioare contrapu- nînd cîteva cazuri din Europa şi Asia:

„în majoritatea regatelor din Europa, guvernarea este moderată, deoarece principele, care deţine primele două puteri, îi lasă pe supuşii săi să o exercite pe cea de-a treia. în schimb, la turci, unde aceste trei puteri sunt reunite de către sultan, domneşte un despotism înfiorător.

în republicile italiene, există mai puţină libertate decît în monarhiile noastre, deoarece aceste trei puteri fac corp comun. Iată de ce, pentru a se menţine, guvernarea are nevoie de nişte mijloace care sînt la fel de violente ca şi guvernarea turcilor; stau dovadă inchizitorii de stat [din Veneţia] şi cutia în care delatorii îşi pot depune oricînd acuzaţiile.

Care este condiţia cetăţeanului în aceste republici? Corpul de funcţionari deţine, ca executor al legilor, întreaga putere pe care şi-a atribuit-o ca legislator. El poate distruge statul prin hotărârile sale generale, şi, întrucît deţine şi puterea de a judeca, el poate distruge orice cetăţean, prin hotărîrile sale individuale.

în asemenea cazuri, puterea e unică şi, chiar în absenţa pompei exterioare care însoţeşte un principe despotic, el e simţit în fiecare clipă.

Iată de ce principii care au dorit să devină despoţi au început întotdeauna prin a reuni în mîinile lor toate magistraturile, şi mai

mulţi regi din Europa şi-au asumat toate funcţiunile însemnate din statul lor.

Sînt convins că aristocraţia pur ereditară din republicile Italiei nu este acelaşi lucru cu despotismul din Asia. Numărul mare al funcţionarilor îmblînzeşte uneori magistratura; şi cum nobilii nu au întotdeauna aceleaşi intenţii, apar diverse instanţe care se temperează reciproc. Aşa, de pildă, la Veneţia, *murele consiliu* se ocupă de legislaţie, *pregătii* de execuţie, iar *tribunalele celor patruzeci* deţin puterea de a judeca. Din păcate, aceste instanţe diferite sînt formate din funcţionari care provin din acelaşi corp, formînd astfel aproape o putere unică".

întrebările despre organizarea puterilor – cui trebuie ele încredinţate? în ce fel se cuvin a fi administrate? – îi îngăduie autorului francez formularea unora dintre principiile liberale care vor deveni clasice – supunerea faţă de legi, şi nu faţă de judecători; coerenţa internă a legislaţiei; echitatea tribunalelor – , chiar dacă detaliile amenajării lor practice s-au schimbat foarte mult:

„Puterea de a judeca nu trebuie încredinţată unui

senat permanent, ci se cuvine să fie exercitată de către persoane recrutate din corpul poporului [precum la Atena], în anumite perioade ale anului, aşa cum indică legea, pentru a alcătui un tribunal care să funcţioneze doar atîta timp cît este nevoie.

în acest fel, întrucît puterea de a judeca, atît de temută de către oameni, nu este legată nici de o anumită stare socială, nici de o anumită profesiune, ea devine, pentru a spune astfel, invizibilă şi nulă. Oamenii nu îi mai au permanent pe judecători în faţa ochilor şi se tem de magistratură, nu de magistraţi.

Este chiar necesar ca, în cazul unor acuzaţii grave. învinuitul să-şi poată alege alţi judecători decît cei impuşi de lege sau măcar să poată recuza suficient de mulţi judecători, astfel încît cei care rămîn să fie consideraţi ca fiind aleşi de către el.

Celelalte două puteri ar putea fi încredinţate mai curînd unor funcţionari permanenţi sau unor corpuri permanente, întrucît ele nu sînt exercitate asupra vreunui particular; una dintre ele nu este

altceva decît voinţa generală a statului, iar cealaltă, doar executarea acestei voinţe generale.

Dar dacă tribunalele nu trebuie să fie permanente, hotărîrile din tribunale trebuie să fie atît de invariabile, încît să nu fie niciodată altceva decît un text precis de lege. Dacă ele ar fi o opinie personală a judecătorului, atunci oamenii ar trăi în societate, dar fără a şti cu precizie ce datorii au faţă de aceasta.

Se cuvine chiar ca judecătorii să fie de aceeaşi condiţie cu acuzatul sau egalii săi, pentru ca acesta să nu poată să creadă că a încăput pe mîna unor oameni care vor să-l nedreptăţească.

Dacă puterea legislativă îi lasă puterii executive dreptul de a-i întemniţa pe cetăţenii care pot prezenta garanţii asupra propriei persoane, atunci nu mai există libertate; excepţie fac situaţiile în care cetăţenii sînt arestaţi pentru a răspunde fără întîrziere la o acuzaţie

considerată de lege drept capitală; în acest caz, cetăţenii sînt realmente liberi, întrucît ei nu sînt supuşi decît puterii legii.

în schimb, atunci cînd puterea legislativă se consideră ameninţată de o conjuraţie secretă îndreptată împotriva statului sau de vreo înţelegere tainică făcută cu duşmanii din afară, ea poate, pentru o perioadă scurtă şi limitată, să îngăduie puterii executive să dispună arestarea cetăţenilor suspecţi. care în acest fel şi-ar pierde libertatea pentru un timp, dar pentru a o păstra în veci.

Acesta este, de altminteri, singurul mijloc raţional de a compensa tiranica magistratură a *eforilorşi* a *inchizitorilor de stat* ai Veneţiei, care sînt la fel de despotici".

Reprezentativitatea e justificată pe baza limitelor democraţiei directe, iar organizarea ei, plecînd de la ipoteza că ordinea locală e superioară celei naţionale. Mai multe principii şi concepte sînt deduse de aici.

Astfel, pentru Montesquieu, trăsătura dominantă a reprezentanţilor este aceea că ei judecă mai bine decît poporul care sînt interesele publice. Autorul schiţează, în acelaşi context, o idee care va deveni ulterior un principiu constituţional cheie; e vorba despre nulitatea mandatului imperativ. Pentru Montesquieu, poporul trebuie să participe doar la alegerea reprezentanţilor, nu şi la
executarea hotărîrilor, iar reprezentanţii trebuie să se limiteze la elaborarea legilor, fără să ia decizii care cer intervenţia lor practică:

„Deoarece într-un stat liber, fiecare om care e socotit a avea un suflet liber trebuie să se autoguverneze, ar trebui ca poporul în corp să deţină puterea legislativă; însă, cum acest lucru este cu neputinţă în statele mari şi poate da naştere la multe

inconveniente în cele mici, se cuvine ca poporul să facă prin reprezentanţii săi tot ceea ce nu poate să facă el însuşi.

Oricine cunoaşte mult mai bine nevoile oraşului său decît pe cele ale altor oraşe, tot aşa cum oricine judecă mai bine de ce îi sînt în stare vecinii decît ce pot face ceilalţi compatrioţi ai săi. De aceea, nu trebuie ca membrii corpului legislativ să fie luaţi din corpul naţiunii, ci este bine ca, în fiecare aşezare însemnată, locuitorii să-şi aleagă un reprezentant.

Marele avantaj al reprezentanţilor este capacitatea lor de a discuta afacerile publice. Poporul nu este capabil să o facă, acesta fiind unul din marile inconveniente ale democraţiei.

Nu este necesar ca reprezentanţii, care au primit de la cei care i-au ales o îndrumare generală, să mai capete de la aceştia şi instrucţiuni pentru fiecare caz în parte, aşa cum se înlîmplă în dietele din Germania. Este adevărat că, în acest fel, cuvîntul deputaţilor ar fi în mai mare măsură expresia vocii naţiunii, dar în acelaşi timp s-ar ajunge la nesfîrşite tărăgăneli şi fiecare deputat ar fi stăpînul tuturor celorlalţi, iar în situaţiile presante, întreaga forţă a naţiunii ar putea fi zădărnicită de un capriciu.

Aşa cum spune pe bună dreptate dl. Sidney, atunci cînd deputăţii reprezintă o stare, ca în Olanda, ei trebuie să dea socoteală celor care i-au ales; alta este situaţia în care ei sînt deputaţi ai unor burguri, ca în Anglia.

Toţi cetăţenii trebuie să aibă, în districtele lor, dreptul de vot pentru alegerea reprezentantului; sînt exceptaţi cei care se află într-o stare atît de joasă încît sînt consideraţi că nu au o voinţă proprie.

Majoritatea republicilor antice aveau un mare viciu; acela că poporul avea dreptul să ia hotărîri, care cereau însă o aplicare, lucru de care poporul nu este deloc capabil. Poporul nu trebuie să

participe la guvernare decît alegînd reprezentanţii, căci

el este în stare de aşa ceva. Căci, deşi sînt puţini cei care cunosc cu precizie de ce sînt în stare oamenii, fiecare este totuşi în măsură să ştie, în genere, dacă alesul este mai luminat decît majoritatea celorlalţi.

Corpul reprezentanţilor nu trebuie ales nici el pentru a lua vreo hotărîre care să presupună acţiunea – acesta fiind un lucru pe care nu l-ar putea face bine –, ci pentru a face legi sau pentru a constata dacă legile elaborate au fost aplicate aşa cum trebuie; acesta e un lucru pe care corpul reprezentativ îl poate face foarte bine şi pe care, de fapt, doar el îl poate face bine".

Impulsul democratic pe care Montesquieu pare să-l suporte este repede anihilat. Pentru autorul *Spiritului legilor,* votul nobililor nu trebuie să fie nicidecum egal cu cel al poporului; e nevoie chiar de două camere separate: una a reprezentanţilor poporului, cealaltă a reprezentanţilor nobililor. Aceasta din urmă este, de fapt, un moderator al relaţiei executiv-legislativ, în condiţiile în care puterea judecătorească este, ne spune Montesquieu, „oarecum inexistentă". Dreptul de veto şi ereditatea nobililor introduc constrîngeri suplimentare în alcătuirea corpului legislativ nobiliar:

„într-un stat, există întotdeauna oameni care se disting prin naştere, prin bogăţii sau prin onoruri; dacă toţi aceştia ar fi amestecaţi cu poporul şi dacă ei nu ar avea decît un singur vot, ca şi ceilalţi, atunci libertatea comună ar fi pentru ei o robie; ei nu ar avea nici un interes să o apere, întrucît majoritatea hotărîrilor ar fi îndreptate împotriva lor. Participarea nobililor la elaborarea legilor trebuie să fie proporţională cu celelalte avantaje pe care ei le au în cadrul statului, lucru deplin posibil dacă nobilii alcătuiesc un corp care să aibă dreptul de a se împotrivi iniţiativelor poporului, la fel cum poporul are dreptul de a se împotrivi iniţiativelor lor.

în felul acesta, puterea legislativă va fi încredinţată atît corpului nobililor, cît şi corpului care va fi ales pentru a reprezenta poporul, fiecare reunindu-se şi deliberînd separat, fiecare avînd vederi şi interese aparte.

Dintre cele trei puteri despre care ani vorbit, cea judecătorească este oarecum inexistentă. Nu rămîn decît două; acestea au nevoie de o putere regulatoare, care să le tempereze, foarte nimerită pentru un asemenea scop fiind partea corpului legislativ alcătuită din nobili.

Corpul nobililor trebuie să fie ereditar. El este ereditar, înainte de orice, prin natura sa; în plus, el trebuie să fie foarte interesat să-şi păstreze prerogativele, odioase prin ele însele, dar care, într-un stat liber, se află mereu în primejdie.

Dar întrucît o putere ereditară ar putea fi împinsă să-şi urmărească interesele particulare, dîndu-le uitării pe cele ale poporului, e necesar ca în problemele în care există un interes suprem de a o corupe – de pildă, în legile referitoare la perceperea impozitelor – această putere să nu ia parte la legiferare decît prin dreptul său de veto, fără posibilitatea de a statua.

Numesc *posibilitate de a statua* dreptul de a porunci cu de la sine putere sau de a îndrepta ceea ce a poruncii altcineva. Numesc *drept de veto* dreptul de a anula o hotărîre luată de către cineva, aşa cum puteau face tribunii la Roma. Şi deşi cel care are un drept de veto poate avea şi dreptul de a aproba, într-un asemenea caz. aprobarea nu este altceva decît o declaraţie conform căreia el nu face uz de dreptul său de veto şi de ceea ce decurge din acesta”.

Relaţia executivului cu legislativul (singurele două puteri a căror deplină realitate e acceptată de către autor) ridică şi ea probleme: pentru Montesquieu, executivul nu se poate afla decît în mîna unui monarh, iar legislativul nu trebuie reunit

nici rar, nici permanent; executivul trebuie să controleze legislativul, dar nu şi invers, căci membrii executivului au nevoie de imunitate:

„Puterea executivii trebuie să se afle în mîinilc unui monarh, deoarece această parte a guvernării, care cere aproape în fiecare clipă o acţiune promptă, este mai bine administrată de unul decît de mai mulţi. pe cînd ceea ce depinde de puterea legislativă este adesea mai bine rînduit de mai mulţi decît de unul singur.

Dacă nu ar exista monarh şi puterea executivă ar fi încredinţată mai multor persoane provenite din corpul legislativ, atunci

nu ar mai exista libertate, întrucît cele două puteri ar fi în acest caz reunite, aceleaşi persoane participînd uneori şi, de fapt, putînd să participe mereu şi la una, şi la cealaltă.

Dacă o lungă perioadă de timp corpul legislativ nu s-ar întruni, atunci nu ar mai exista libertate. Căci din două una: ori nu s-ar mai lua nici o hotărîre legislativă, caz în care statul ar ajunge la anarhie; ori hotărîrile ar fi luate de către puterea executivă, care ar deveni în acest fel absolută.

Ar fi inutil ca legislativul să fie întrunit în permanenţă, căci reprezentanţii nu s-ar simţi deloc comod şi, în plus, ei ar da prea mult de lucru puterii executive, care nu s-ar mai preocupa de execuţie, ci de apărarea propriilor prerogativele şi a dreptului său de a executa.

în plus, dacă legislativul ar fi permanent reunit, s-ar putea întîmpla ca el să nu fie schimbat decît prin înlocuirea deputaţilor decedaţi cu alţii noi, caz în care, dacă legislativul ar fi corupt, răul ar fi fără leac. Dacă legislativul se schimbă, atunci poporul care are o părere proastă despre corpul legislativ aflat în funcţiune îşi pune speranţa, pe bună dreptate, în următorul coip legislativ; în schimb, dacii s-ar menţine acelaşi coip

legislativ, poporul, o dată ce l-ar vedea corupt, nu ar mai aştepta nimic bun de la legile sale; într-o asemenea ipoteză, poporul ar fi cuprins de furie sau ar deveni apatic.

Corpul legislativ nu trebuie să se reunească din proprie iniţiativă, întrucît un asemenea corp nu poate avea o voinţă decît atunci cînd este reunit; iar dacă legislativul nu s-ar întruni în întregul său, atunci nu s-ar putea spune care parte ar fi cu adevărat corpul legiuitor: cea care ar fi întrunită sau cea care nu ar fi întrunită. Iar dacă legislativul ar avea dreptul să se autosuspende, s-ar putea ca el să nu ia niciodată o asemenea decizie; aşa ceva ar fi primejdios, dacă legislativul ar vrea să atace puterea executivă. De altfel, există momente convenabile şi altele mai puţin convenabile pentru reunirea corpului legislativ: în consecinţă, este nevoie ca puterea executivă să fie aceea care stabileşte momentul convocării legislativului şi durata sesiunilor sale, ţinînd seama de împrejurările de care are cunoştinţă.

Dacă puterea executivă nu are dreptul de a se opune iniţiativelor corpului legislativ, acesta va fi despotic, căci îşi va putea atribui toată puterea imaginabilă, anihilînd celelalte puteri.

În schimb, nu trebuie ca puterea legislativă să aibă, la rîndul ei, dreptul de a se împotrivi puterii executive, căci executivul are limite date de propria sa natură, fiind de aceea inutil să fie îngrădit; în plus, puterea executivă se exercită întotdeauna în situaţii care cer promptitudine. Puterea tribunilor romani avea tocmai viciul că înfrîna nu doar legiferarea, ci şi execuţia, fapt cu mari consecinţe nefaste.

În schimb, dacă într-un stat liber puterea legislativă nu trebuie să aibă dreptul de a o frîna pe cea executivă, ea are dreptul şi trebuie să aibă posibilitatea de a analiza în ce fel au fost exeutate legile pe care le-a făcut; în asta constă superioritatea acestei guvernări în raport cu cea din Creta şi din Sparta, unde *cosmiişi*

eforii nu dădeau vreodată socoteală de administraţia lor.

însă, indiferent de această analiză care îi revine, corpul legislativ nu trebuie să aibă puterea de a judeca persoana şi, în consecinţă, nici purtarea celui care execută legile. Persoana care face parte din executiv trebuie să fie imună, căci, fiind necesară statului pentru ca legislativul să nu devină tiranic, nu ar mai exista libertate, atunci cînd respectiva persoană ar fi acuzată sau judecată.

în acest caz, statul nu ar mai fi o monarhie, ci o republică lipsită de libertate. Cel care e investit cu puterea executivă nu îşi face prost datoria decît dacă are consilieri răi, care urăsc legile ca miniştri, deşi ele îi ocrotesc ca oameni; aceşti consilieri pot fi cercetaţi şi pedepsiţi".

Asocierea puterii judecătoreşti cu cea legislativă este interzisă, exceptînd cîteva situaţii:

„Cu toate că, în genere, puterea judecătorească nu trebuie să fie asociată cu vreo parte a puterii legislative, există trei excepţii de la regulă, bazate pe interesul particular al celui care urmează să fie judecat.

Cei mari sînt întotdeauna expuşi invidiei, motiv pentru care dacă ar fi judecaţi de popor, ar putea fi în primejdie şi nu s-ar bucura de privilegiul pe care îl are şi cel mai neînsemnat cetăţean al unui stat liber, acela de a fi judecat de către egalii săi. Se cuvine deci ca nobilii să fie chemaţi nu în faţa tribunalelor

obişnuite ale naţiunii, ci înaintea acelei părţi a corpului legislativ alcătuite din nobili.

S-ar putea întîmpla ca legea, care e în acelaşi timp vizionară şi oarbă, să fie, în anumite cazuri, prea severă. Judecătorii naţiunii nu sînt însă, aşa cum am spus, decît gura care rosteşte cuvintele legii, adică nişte fiinţe lipsite de suflet care nu pot îmblînzi nici forţa, nici

severitatea legii. în consecinţă, acea parte din corpul legislativ care este, aşa cum spuneam mai sus, în altă împrejurare, un tribunal necesar, va fi astfel şi în cazul de faţă; autorităţii sale supreme îi revine sarcina de a îmblînzi legea în folosul legii înseşi, pronunţîndu-se mai puţin sever decît spune legea.

S-ar mai putea, de asemenea, întîmpla ca un cetăţean oarecare să violeze, în treburile publice, drepturile poporului şi să comită nişte crime pe care magistraţii să nu poată sau să nu vrea să le pedepsească. în general, puterea legislativă nu poate însă să judece şi cu atît mai puţin ar putea s-o facă în acest caz special, în care ea reprezintă partea interesată, adică poporul. în consecinţă, ea nu poate fi decît acuzatoare. Dar în faţa cui îşi va rosti ea acuzaţia? Oare se va coborî ea, înfăţişîndu-se în faţa tribunalelor legii, care îi sînt inferioare şi care, fiind alcătuite din oameni proveniţi, la fel ca şi ea, din popor, ar fi copleşite de autoritatea unui acuzator atît de important? Nu. Pentru a păstra demnitatea poporului şi pentru a garanta siguranţa individului, se cuvine ca partea din legislativ care reprezintă poporul să-şi rostească acuzaţia în faţa părţii din legislativ care reprezintă nobilimea, aceasta neavînd nici aceleaşi interese şi nici aceleaşi pasiuni ca ea.

Iată în ce constă superioritatea acestei guvernări faţă de majoritatea republicilor antice, care aveau viciul de a face din popor şi judecător, şi acuzator.

Aşa cum am afirmat, puterea executivă trebuie să ia parte la legiferare prin dreptul său de veto, căci în caz contrar ea ar fi deposedată foarte repede de prerogativele sale. în schimb, dacă puterea legislativă ia parte la execuţie, atunci puterea executivă va fi şi ea pierdută.

Dacă monarhul ar lua parte la legiferare prin dreptul de a statua, nu ar mai exista libertate. Dar cum el e silit totuşi să participe la legiferare pentru a se apăra, trebuie să o facă prin dreptul de veto.

Cauza modificării guvernării la Roma a fost aceea

că senatul, care deţinea o parte din puterea executivă, şi magistraţii, care o deţineau pe cealaltă, nu aveau, precum poporul, drept de veto”.

în final. Montesquieu îşi rezumă demersul consacrat separaţiei puterilor şi discută chestiunea impozitelor şi cea a armatei:

„Iată care este structura fundamentală a guvernării care ne interesează. Corpul legislativ este alcătuit din două părţi: una o va înlănţui pe cealaltă, căci fiecare are drept de veto asupra celeilalte. Amîndouă vor fi frînate de puterea executivă, care va fi, la rîndul ei. frînată de puterea legislativă.

Aceste trei puteri ar trebui să ajungă la un punct de echilibru sau la inacţiune. Dar cum mersul necesar al lucrurilor le obligă să funcţioneze, ele vor fi nevoite să-şi concerteze acţiunea.

Puterea executivă nu participă la cea legislativă decît prin dreptul său de veto şi, de aceea, ea nu poale fi amestecată în disputele publice. Nu este nevoie nici măcar ca ea să facă propuneri, deoarece, cum ea poate oricînd să respingă hotărîrile legislativului, le poate refuza şi pe cele care, în opinia ei, nu ar fi trebuit să fie propuse.

în unele republici antice, unde poporul în întregul său participa la dezbaterile publice, era firesc ca puterea executivă să propună şi să dezbată împreună cu el deciziile, căci altfel acestea ar fi fost extrem de confuze.

Dacă puterea executivă hotărăşte să perceapă nişte impozite fără a avea consimţămîntul poporului, atunci nu va mai exista libertate, deoarece, în acest fel, executivul joacă rolul legislativului în cea mai importantă chestiune.

Dacă puterea legislativă hotărăşte – nu din an în an, ci o dată pentru totdeauna – în privinţa perceperii impozitelor, atunci ea riscă să-şi piardă libertatea, deoarece puterea executivă nu va mai depinde de ea;

iar atunci cînd cineva are un asemenea drept pentru totdeauna, e indiferent dacă îl are de la sine ori de la altul. La fel stau lucrurile dacă puterea legislativă hotărăşte – nu din an în an. ci o dată pentru totdeauna – în privinţa armatelor de uscat şi maritime, pe care ar trebui să le lase în grija puterii executive.

Pentru ca deţinătorul puterii executive să nu poată oprima, se cuvine ca armatele care-i sînt încredinţate să fie din popor şi să aibă spiritul poporului, aşa cum s-a întîmplat la Roma pînă în vremea lui Marius. Pentru ca lucrurile să stea aşa, există doar două mijloace: fie toţi cei folosiţi în armată au o avere care le îngăduie să trăiască bine şi sînt înrolaţi doar pentru un an, aşa cum se făcea la Roma; fie, dacă există un corp de armată permanent, format din soldaţi ce provin din partea cea mai vulgară a naţiunii, se cuvine ca puterea legislativă să îl poată desfiinţa oricînd doreşte; soldaţii trebuie să locuiască împreună cu cetăţenii, nu într-o tabără separată, în cazărmi sau fortăreţe.

După ce armata a fost alcătuită, ea nu trebuie să depindă direct de corpul legislativ, ci de puterea executivă, căci aşa o cere natura lucrurilor: armata trebuie mai mult să acţioneze decît să delibereze.

În general, oamenii apreciază mai mult curajul decît teama, mai mult acţiunea decît prudenţa, mai mult forţa decît chibzuinţă. Armata va dispreţui întotdeauna un senat şi îşi va respecta ofiţerii. Ea va ignora cu totul ordinele pe care i le va da un corp alcătuit din oameni pe care ea îi socoteşte nişte fricoşi şi, ca atare, nedemni de a-i da comenzi. Iată de ce, dacă armata ar depinde exclusiv de corpul legislativ, guvernarea ar deveni militară. Iar dacă vreodată s-a întîmplat altfel, a fost vorba de împrejurări cu totul excepţionale: să nu uităm că armata este întotdeauna împărţită, fiind alcătuită din mai multe corpuri, fiecare depinzînd de o provincie; să nu uităm, de asemenea, că toate capitalele au fortăreţe foarte bune, putîndu-se apăra singure, fără a avea nevoie de staţionarea unor trupe.

Olanda e mai sigură decît Veneţia, căci ea poate îneca trupele care s-ar răzvrăti, lăsîndu-le să moară de foame. Trupele nu sînt aşezate în oraşe, acolo unde şi-ar putea procura hrana, întreţinerea lor fiind, în consecinţă, precară.

Dacă armata ar fi comandată de coipul legislativ, iar împrejurări speciale ar împiedica guvernarea să devină militară, ar exista totuşi alte inconveniente; din două, una: ori armata va distruge guvernarea, ori guvernarea va slăbi armata.

Iar această slăbire va avea o cauză fatală, şi anume slăbiciunea guvernării.

Cine citeşte admirabila lucrare a lui Tacitus despre obiceiurile germanilor, va vedea că de la aceştia au împrumutat englezii ideea guvernării lor politice. Acest admirabil sistem a fost găsit în păduri.

Întrucît toate lucrurile omeneşti au un sfîrşit, statul despre care vorbim îşi va pierde şi el libertatea şi va pieri. Roma, Sparta şi Cartagina au pierit şi ele. Anglia va pieri atunci cînd puterea legislativă va fi mai coruptă decît cea executivă".

Tonul profetic este abandonat în favoarea celui polemic. Căci Montesquieu reia teza de la începutul capitolului, de această dată referindu-se la Harrington, care nu şi-a dat seama că libertatea se afla chiar sub ochii săi, nemaifiind nevoie de imaginarea ei:

„Nu-mi revine mie să examinez dacă englezii se bucură sau nu în momentul de faţă de această libertate. Mă mărginesc să afirm că libertatea este statornicită de legile lor: mai mult nu mă interesează.

în acest fel, nu vreau nicidecum să minimalizez celelalte guvernări, nici să susţin că libertatea politică extremă a Angliei trebuie să umilească acele naţiuni care nu au parte decît de o libertate moderată. Oare cum aş putea spune aşa ceva eu, care cred că excesul raţiunii nu e întotdeauna de dorit şi că oamenii se

împacă aproape întotdeauna mai bine cu căile de mijloc decît cu extremele?

în *Oceana,* Harrington a cercetat şi el care e gradul cel mai înalt de libertate la care poate ajunge Constituţia unui stat. Dar despre el se poate spune că n-a căutat această libertate decît după ce a trecut pe lîngă ea şi că a zidit Calcedonia avînd ţărmul Bizanţului chiar în faţa ochilor“[84].

Aşa cum a remarcat Pierre Manent, acestei descrieri

a Angliei, mai exact a „anatomiei sau a staticii separaţiei puterilor[4'], Montesquieu îi adaugă, în capitolul al XXVII-lea al cărţii a XlX-a din *Spiritul legilor,* o „fiziologie sau o dinamică[44], căci el vorbeşte acolo despre necesara apariţie a unor „partide” legate de cele două

puteri; mai precis, aceste partide sînt formate din partizanii puterii legislative şi, respectiv, ai celei executive, această divizare a societăţii politice împiedicîndu-i pe cetăţeni „să-şi facă prea mult rău“: avem de-a face aici, în mod paradoxal, cu o descriere a Angliei care „conţine cu anticipaţie un rezumat extrem de exact al funcţionării a două secole de regim reprezentativ”[85]. Montesquieu anunţa astfel întîlnirea dintre liberalism şi democraţie.

PARTEA A V-A: DEMOCRAŢIA SI ADVERSARII EI

Tirania majorităţii (John Stuart Mill -1859)

Liberalismul şi democraţia au. de fapt, istorii diferite, aşa cum a arătat Norberto Bobbio: în vreme ce liberalismul e o concepţie tipic modernă întemeiată pe individualism, democraţia este o formă de guvernare născută în antichitate; în vreme ce liberalismul e un răspuns la exigenţa limitării puterii, democraţia răspunde la exigenţa distribuirii puterii; în fine, dacă statul liberal clasic s-a născut în societăţi în care participarea la guvernare era foarte restrînsă, criza lui este pusă, în genere, pe seama generalizării sufragiului universal[86].

Întîlnirea dintre liberalism şi democraţie şi reunirea lor în forma regimurilor politice occidentale din zilele noastre au fost posibile doar în urma unui proces intelectual care a urmat două mari direcţii;

(a) definirea unei formule democratice diferite de democraţia directă a anticilor şi
(b) discreditarea tuturor adversarilor acestei democraţii moderne susceptibili de a atenta la libertatea individului sau a societăţii.

Altfel spus; liberalismul nu a întîlnit democraţia pe o cale dreaptă (dimpotrivă, mulţi liberali ai secolului al XlX-lea erau, de pildă, adversari ai

votului universal), ci pe o cale ocolită, şi anume după ce a epuizat critica adversarilor democraţiei[87].

John Stuart Mill (1806-1873) ilustrează foarte elocvent acest sinuos proces intelectual. în introducerea cărţii sale *Despre libertate,* Mill preciza că tema reflecţiei sale nu este libertatea *voinţei,* ci libertatea *civilă sau socială,* o chestiune veche, care ar fi divizat omenirea dintotdeauna. Regăsim aici urmele viziunii lui Constant, cel care a distins două mari concepţii despre libertate în istoria lumii: libertatea antică şi libertatea modernă, care erau, de fapt, echivalente cu democraţia antică şi democraţia modernă, pentru că descriau două tipuri de suveranitate^.

Mill îşi începea, de altfel, eseul despre libertate cu evocarea distincţiei dintre antic şi modern. Pentru el, libertatea antică era protecţia împotriva tiraniei, care pleca de la ideea că puterea e cu necesitate un rău (nu un rău necesari), iarcîrmuitorii nişte adversari ai supuşilor. Spre deosebire de Constant însă, Mill operează o radicală „modernizare" a istoriei antice. întrucît el vede în dobîndirea unor drepturi individuale, în limitarea puterii sau în principiul consimţămîntului notele specifice ale libertăţii grecilor şi romanilor:

„Lupta dintre Libertate şi Autoritate este cea mai izbitoare trăsătură a acelor părţi din istorie cu care ne-am familiarizat mai întîi, în special în istoria Greciei, Romei şi Angliei. Dar în vremurile vechi, această luptă se purta între supuşi sau între anumite clase de supuşi, pe de o parte, şi Cîrmuife, pe de alta. Prin libertate se înţelegea protecţia împotriva tiraniei conducătorilor politici. Se considera că, lăsînd la o parte unele cîrmuiri populare din Grecia, conducătorii s-au aflat neapărat într-o poziţie antagonică faţă de poporul pe care-l

conduceau. Ei erau reprezentaţi fie de un Chinuitor Unic, fie de un trib sau o castă conducătoare care îşi dobîndea autoritatea prin moştenire sau subjugare, autoritate a cărei menţinere nu depindea, în nici un caz, de bunul plac al celor conduşi; iar supremaţia acestor conducători oamenii nu se încumetau, şi poate că nici nu doreau, să o conteste, indiferent ce măsuri de precauţie puteau fi luate împotriva exercitării ei opresive. Puterea lor era socotitii ca un lucru necesar, deşi, totodată, foarte periculos; ca o armă pe care ei puteau încerca să o folosească împotriva propriilor supuşi la fel de bine ca şi împotriva duşmanilor din afară. Pentru a preîntîmpina transformarea membrilor mai slabi ai comunităţii într-o pradă a nenumăraţi ulii, era necesar să existe o pasăre de pradă mai tare decît toate celelalte, care să fie împuternicită să le aducă la ascultare. Dar cum regele uliilor putea avea, întocmai ca şi harpiile mai mărunte, înclinaţia de a da iama în rîndurile turmei, era indispensabilă o atitudine permanentă de apărare împotriva ciocului şi ghearelor sale. De aceea, ţelul patrioţilor era acela de a îngrădi puterea pe care cîrmuitorul trebuia lăsat să o exercite asupra comunităţii; şi ei înţelegeau prin libertate tocmai această îngrădire. Două erau căile pe care se încerca obţinerea ei. Cea dintîi, prin dobîndirea recunoaşterii anumitor imunităţi, numite libertăţi sau drepturi politice, a căror violare de către cîrmuitor era considerată ca o încălcare a datoriilor sale, astfel că, dacă violarea avea loc, o anume împotrivire sau chiar revolta generală deveneau justificate. Un al doilea mijloc, care, în genere, a fost folosit mai tîrziu, consta în statornicirea unor mijloace de control constituţionale, care făceau din consimţămîntul comunităţii sau al unui organism oarecare, presupus a reprezenta interesele acesteia, o condiţie necesară pentru unele dintre cele mai importante acte ale puterii cîrmuitoare. Primului

dintre aceste două moduri de îngrădire puterea cîrmuitoare din cele mai multe ţări europene a fost silită, într-o măsură mai mică sau mai mare, să i se supună. Nu tot aşa s-a întîmplat cu cel de-al doilea; statornicirea acestuia ori, atunci cînd el exista într-o anumită măsură, statornicirea sa mai deplină a devenit pretutindeni ţelul principal al tuturor celor ce iubeau libertatea. Şi atîta vreme cît oamenii s-au mulţumit să combată un inamic prin intermediul altuia şi să fie conduşi de un stăpîn, cu condiţia de a le fi garantată, mai mult sau mai puţin eficient, protecţia împotriva tiraniei lui, aspiraţiile lor nu au trecut dincolo de acest prag“.

Vremurile moderne aduc o altă viziune despre relaţia guvernanţilor cu guvernaţii, şi anume reprezentativita-
tea. Progresele reprezentativităţii au determinat însă. în viziunea lui Mill, un regres în privinţa limitării puterii, căci liberalismul european a neglijat iniţial posibilitatea ca naţiunea să se tiranizeze singură:

„Progresul realizat în viaţa socială a făcut să vină o vreme în care oamenii au încetat să mai considere ca fiind necesară, prin firea lucrurilor, constituirea cîrmuitorilor lor într-o forţă independentă, avînd interese opuse celor ale supuşilor lor. Lor Ic-a venit ideea că ar fi mult mai bine ca diferiţii magistraţi ai statului să fie slujbaşii sau delegaţii lor, pe care să-i poală revoca oricînd doresc. Pe cît se părea, numai aşa puteau avea siguranţa absolută că nimeni nu va abuza de puterile chinuirii în dezavantajul lor. Treptat, această nouă revendicare, de a avea conducători temporari, stabiliţi prin alegeri, a devenit obiectul principal al străduinţelor partidului popular, oriunde exista un asemenea partid; iar aceste străduinţe au depăşit, într-o

măsură considerabilă, eforturile făcute anterior pentru a îngrădi puterea conducătorilor. Pe cînd se duceau lupte menite să asigure emanarea puterii conducătoare din alegerea făcută periodic de cei conduşi, unii au început să considere că se acordase prea multă importanţă îngrădirii puterii înseşi. Aceasta (li se părea lor) fusese un remediu împotriva conducătorilor care aveau, de obicei, interese opuse celor ale poporului. Ceea ce se cerea acum era ca toţi conducătorii să se identifice cu poporul, ca interesele şi voinţa lor să fie interesele şi voinţa poporului. Naţiunea nu avea nevoie să fie apărată împotriva propriei sale voinţe. Nu exista temerea că ea s-ar putea tiraniza pe sine însăşi. Conducătorii să fie efectiv răspunzători în faţa naţiunii, să poată fi prompt deslituiţi de ea, şi atunci naţiunea îşi poate permite să le încredinţeze puterea, pulînd ea însăşi dicta felul în care urmează să fie folosită această putere. Puterea conducătorilor nu este nimic altceva decît puterea naţiunii înseşi, putere concentrată şi adusă la o formă potrivită pentru a putea fi exercitată. Acest mod de a gîndi, sau poate mai curînd de a simţi, a fost caracteristic pentru ultima generaţie a liberalismului european, generaţie în a cărei ramură continentală el predomină încă în mod vădit. Cei ce admit existenţa unor limite privitoare la
ce îi este permis cîrmuirii să facă, lăsînd la o parte cazul acelor cîrmuiri care, socotesc ei, nici n-ar trebui să existe, se disting ca excepţii strălucite printre gîndilorii politici de pe continent. Un simţămînt similar ar fi putut prevala acum şi în Anglia dacă împrejurările care l-au încurajat o vreme s-ar fi menţinut neschim- bate“.

Mill analizează pericolul nelimitării puterii din perspectiva idealului democratic şi respectiv a realizării sale. în acest scop, el reia unele dintre distincţiile propuse de Rousseau la finalul observaţiilor despre rezultatul contractului social[89]

şi afirmă că poporul, înţeles ca voinţă a unei părţi a corpului social, poate vrea să oprime o altă parte a acestuia:

„Dar în cazul teoriilor politice şi filosofice, întocmai ca şi în cazul persoanelor, succesul dezvăluie defecte şi slăbiciuni pe care eşecul ar fi putut să le ascundă observaţiei noastre. Cîlă vreme cîrmuirea populară era doar un vis sau era înţeleasă drept ceva ce a existat demult, în trecut, ideea că nu este nevoie ca oamenii să-şi îngrădească propria putere asupra lor înşişi ar fi putut părea un adevăr axiomatic. Nici măcar unele anomalii trecătoare, cum au fost cele ale Revoluţiei Franceze, nu au afectat neapărat această idee, căci, dintre ele, cele mai rele erau opera unui număr mic de uzurpatori şi, în orice caz, ţineau nu de mersul permanent al instituţiilor populare, ci de izbucnirile bruşte şi convulsive împotriva despotismului monarhic şi aristocratic. Cu timpul, republica democratică a ajuns să ocupe o mare parte din suprafaţa pămîntului. făcîndu-şi simţită prezenţa ca una dintre cele mai puternice participante la comunitatea naţiunilor; iar cîrmuirea aleasă de popor şi răspunzătoare în faţa acestuia a devenit obiectul observaţiilor şi criticilor ce însoţesc orice stare de lucruri reală importantă. S-a constatat acum că expresii ca «autoguvernare» sau «puterea exercitaţi! de popor asupra lui însuşi» nu exprimă adevăratele stări de fapt. «Poporul» care exercită puterea nu este totdeauna unul şi acelaşi cu poporul asupra căruia se exercită ea; şi «autoguvernarea» de care se

vorbeşte nu este guvernarea fiecăruia de către sine însuşi, ci a fiecăruia de către toţi ceilalţi. în plus, voinţa poporului înseamnă, practic, voinţa unei părţi, care este cea mai numeroasă sau cea mai activă parte a poporului, a majorităţii, sau a acelora care au reuşit să

se facă recunoscuţi drept majoritate; poporul, aşadar. *ponte* voi să oprime o parte a sa, iar precauţiile luate împotriva acestei oprimări sînt la fel de necesare ca şi precauţiile luate împotriva oricărui alt abuz de putere. De aceea, nici atunci cînd deţinătorii puterii sînt. în mod normal, răspunzători în faţa comunităţii, adică în faţa celui mai puternic grup din sînul ei. îngrădirea puterii cîrmuirii asupra indivizilor nu-şi pierde nimic din importanţă. Impunîndu-se în mod egal atît înţelepciunii gînditorilor, cît şi înclinaţiilor acelor clase importante din societatea europeană ale căror interese – reale sau numai presupuse – sînt lezate de democraţie, acest fel de a vedea lucrurile s-a statornicit fără nici o greutate; iar acum. în cadrul teoriilor politice «tirania majorităţii» este în general inclusă printre pericolele împotriva cărora societatea trebuie să vegheze".

Dacă, la fel ca şi alte încarnări ale tiraniei, tirania majorităţii este un rău, ea aduce ceva nou. căci nu se rezumă la abuzurile funcţionarilor, ci înrobeşte sufletele:

„Ca şi alte forme de tiranie, tirania majorităţii a fost considerată la început şi este considerată şi astăzi, printre oamenii de rînd, ca un rău care acţionează, în principal, prin actele autorităţilor oficiale. Dar gînditorii au observat că, atunci cînd tiranul este însăşi societatea – societatea ca o colectivitate, în raport cu indivizii separaţi care o compun – mijloacele de a tiraniza nu se rezumă la actele pe care ea le poate realiza prin intermediul funcţionarilor publici. Societatea poate aduce, şi aduce efectiv, la îndeplinire singură propriile-i hotărîri; iar dacă ea emite holărîri greşite, în locul celor corecte, sau dacă hotărăşte acolo unde n-ar trebui să se amestece, ea exercită o tiranie socială mai înspăimîntătoare decît multe alte feluri de opresiune politică, deoarece, deşi nu se bazează pe pedepse atît de grele,

ea lasă mai puţine

portiţe de scăpare, pătrunzînd mult mai adînc în viaţa oamenilor, pînă în cele mai mici amănunte, şi robindu-le chiar şi sufletele”.

Mill consideră că protecţia împotriva tiraniei majorităţii impune recunoaşterea unui spaţiu al independenţei individuale, al securităţii private, chiar dacă limitele acestui spaţiu nu pot fi descrise teoretic, ci trebuie negociate practic:

„Protecţia împotriva tiraniei magistraţilor nu este de ajuns; este nevoie, de asemenea, de protecţie împotriva tiraniei atitudinii şi opiniei dominante; împotriva tendinţei societăţii de a impune, prin alte mijloace decît pedeapsa civilă, propriile sale idei şi practici ca reguli de conduită obligatorii chiar şi pentru cei care le dezaprobă; împotriva tendinţei societăţii de a încătuşa dezvoltarea, şi, pe cît posibil, de a preveni formarea oricăror individualităţi care nu urmează căile ei, precum şi de a constrînge orice personalitate umană să se modeleze după tiparul ei. Există o limită dincolo de care imixtiunea opiniei publice în sfera de independenţă a individului nu mai este legitimă; a găsi această limită şi a o apăra împotriva oricărei încălcări este o condiţie indispensabilă ca şi protecţia împotriva despotismului politic.

Dar, deşi această idee nu va fi, după toate probabilităţile, contestată ca teză generală, chestiunea de ordin practic privind locul în care trebuie situată această limită – privind felul în care trebuie făcută acomodarea potrivită între independenţa individuală şi îndrumarea socială – reprezintă un subiect în legătură cu care aproape totul rămîne abia de lămurit”[90].

Dacă negocierea practică a frontierei dintre

privat şi public a rămas una dintre problemele actuale ale liberalismului[91], în schimb, critica liberală a democraţiei antice şi a adversarilor democraţiei moderne s-a schimbat radical în secolul al XX-lea. Acest fapt are o explicaţie: spre deosebire de epoca lui John Stuart Mill, în secolul al XX-lea, liberalismul a inclus o analiză a

propriei sale dezvoltări şi o rescriere a întregii istorii intelectuale premoderne. Liberalismul a devenit o filosofic politică bazată pe o lectură a istoriei filosofici. Ceea ce distinge variantele de liberalism din secolul al XX-lea este, pînă la urmă, acurateţea acestui examen istoric şi radicalitalea inovaţiei.

Puterea poporului (Karl R. Popper – 1988)

Karl R. Popper (1902-1994) a introdus în discursul liberal o temă cu adevărat nouă. în viziunea sa, marele adversar al democraţiei este chiar etimologia numelui său, care ascunde o gravă problemă morală. Autorul *Societăţii deschise* a reluat în detaliu lectura anticilor, dar, spre deosebire de Mill, care moderniza istoria grecilor atribuindu-i cîteva din descoperirile liberalilor englezi, Popper a afirmat tranşant că democraţia nu a fost niciodată ceea ce filosofii greci au spus în genere despre ea, şi anume o putere a poporului, căci această definiţie e doar un răspuns la o întrebare naivă:

„Democraţia pune probleme grave. Astfel de probleme au existat de la început şi continuă să existe. Cele mai importante şi mai dificile sunt problemele

morale.

Una dintre aceste probleme care creează mereu confuzie şi care, în aparenţă, e o problemă morală pur verbală este următoarea: «democraţie» înseamnă «putere a poporului», ceea ce îi face pe mulţi să creadă că acest termen are importanţă pentru teoria formelor statale definite astăzi în Occident ca democraţii.

Grecii au dat diferite nume diverselor forme de administraţie statală, deoarece astfel îşi propuneau să vadă care din posibilele forme de guvernământ este bună sau rea, preferabilă sau nefavorabilă. Astfel au fost definite patru tipuri de orînduire, în funcţie de calităţile morale ale guvernanţilor. Această idee avea să fie apoi folosită de Platon şi sistematizată după cum urmează:

1) Monarhia – domnia unui singur om bun şi 2) forma sa falsificată, tirania – domnia unui singur om rău;
3) Aristocraţia – domnia unor oameni puţini şi buni şi 4) forma sa falsificată, oligarhia – domnia unor oameni puţini şi mai puţin buni;
5) Democraţia-domnia poporului, a celor mulţi, a mulţimii. *în acest caz,* conform lui Platon, există o *singură* formă, care este rea, deoarece printre cei mulţi există mereu mulţi oameni răi. Astăzi este extrem de important să cercetăm problematica aflată la baza acestui sistem. Ne dăm seama că Platon pleacă de la o chestiune întrucîtva naivă: *cine* trebuie să conducă în stat? *cine* trebuie să exercite puterea dominantă?".

> Deşi afirmă că naivitatea lui Platon era, la limită, justificată în micile comunităţi politice ale Antichităţii, Popper constată că ea dăinuie peste veacuri, fiind, între altele, o sursă a gîndirii totalitare:

„Cu siguranţă, această întrebare naivă se poate formula într-un stat mic, precum cetatea-stat ateniană.

în care toate personalităţile importante se cunoşteau bine între ele. E demn de observat că, fără îndoială, la un nivel inconştient, chestiunea se află încă la baza dezbaterilor politice actuale. Marx şi Lenin, Mussolini şi Hitler, plus majoritatea oamenilor politici democraţi, deseori fără să-şi dea seama, reflectau neobosit asupra acestei idei extrem de personale. Iar atunci cînd formulau reguli generale, de obicei acestea nu erau decît răspunsuri la întrebarea «cine trebuie să conducă?». Răspunsul lui Platon era: «trebuie să conducă cel mai bun». Acesta era în mod clar un răspuns etic. Marx şi Lenin răspundeau: «trebuie să conducă proletarii» (şi nu capitaliştii, aşa cum se întîmplă acum); şi ei trebuie într-adevăr să conducă statul: trebuie să exercite o putere dictatorială! Aici elementul moral este oarecum ascuns, dar proletarii, cei buni, firește, trebuie să conducă în locul capitaliştilor răi.

Despre Hitler nu e nevoie să vorbesc. Răspunsul său este pilişi simplu «eu». E clar că, asemeni predecesorilor săi, el considera fundamentală întrebarea «cine trebuie să conducă?» Acum

aproape patruzeci de ani, am propus să fie respinsă, întrucît era eronată, întrebarea: «Cine trebuie să conducă?», spre a fi definitiv îngropată. E vorba despre o falsă problemă care duce la soluţii înşelătoare şi, pînă la urmă, ridicole: avem de-a face cu nişte soluţii care par să fie impuse de un imperativ moral; dar.dintr-un punct de vedere moral, e extrem de imoral să-ţi consideri propriii adversari politici moralmente răi (iar propriul partid politic – bun). Aceasta duce la ură, care este întotdeauna rea. şi la o atitudine care sporeşte puterea, în loc să contribuie la limitarea ei. Deoarece iniţial noi eram interesaţi, pe cîl se pare, de o confruntare între formele de guvernămînl. nu de oameni presupuşi a fi buni sau răi, nici de clase, rase ori poate

religii!”.

Alternativa lui Popper este spectaculoasă. După ce afirmă că întreaga filosofic politică – disciplină construită, în fond, în jurul întrebării *cine trebuie să conducă?*- este eronată, el propune o nouă întrebare, care discriminează, de-a lungul istoriei, doar între democraţie şi tiranie, între un regim moral şi unul imoral. într-un al doilea moment, Popper arată că reformularea problemei guvernării prin deplasarea accentului de la *cine?* la *cum guvernează?* A fost anticipată chiar în epoca... grecilor:

„Propun aşadar să înlocuim întrebarea platoniciană «cine trebuie să conducă?» cu una complet diferită, şi anume: «Există oare forme de guvernămînt reprobabile din punct de vedere moral'?». Sau, formulat negativ: «Există oare forme de guvernămînt capabile să ne elibereze de o guvernare malefică sau doar incompetentă care ne aduce prejudicii?».

Eu susţin că astfel de întrebări stau, în mod inconştient, la baza democraţiilor noastre; că ele diferă complet de întrebarea platoniciană dacă poporul trebuie să guverneze. Ele stau chiar şi la baza democraţiei ateniene, precum şi a democraţiilor noastre moderne din Occident.

Noi, cei care ne prezentăm ca democraţi. considerăm o dictatură sau o tiranie ca fiind ceva rău din punct de vedere moral: nu doar greu de suportat, dar şi inadmisibilă din punct de vedere

moral. întrucît este iresponsabilă. Prin simplul fapt de a o suporta, noi ne simţim părtaşi la rău. Dar noi suntem obligaţi să o suportăm. Aceasta era situaţia conspiratorilor din 20 iulie 1944, care au încercat să scape din îngrozitoarea capcană morală în care căzuseră o dată cu decizia democratică din martie 1933

în cazul legii asupra puterilor depline. O dictatură ne impune o situaţie de care nu suntem responsabili, dar pe care în general nu o putem schimba. E vorba despre o situaţie omeneşte insuportabilă. Este deci datoria noastră morală de a face tot posibilul pentru a-i împiedica apariţia.

Şi tocmai aceasta încercăm să facem cu ajutorul formelor statale numite democratice, tocmai aceasta le este justificarea morală. Democraţiile nu sunt deci forme de suveranitate populară, ci în primul rînd instituţii prevăzute să ne apere împotriva dictaturii. Ele nu îngăduie o conducere de tip dictatorial, o acumulare de putere, ci caută să limiteze puterea statului. Este vital, în acest sens, ca o democraţie să rămînă deschisă posibilităţii de a destitui guvernul fără vărsare de sînge, atunci cînd acesta ne violează drepturile şi îndatoririle specifice, dar şi atunci cînd politica sa ni se pare nedreaptă sau nepotrivită.

De aceea, nu e vorba de putere şi de «cine» o exercită, ci e vorba de guvernare şi de «cum se guvernează». Problema este, mai mult decît orice altceva, ca guvernul să nu aibă prea multă putere. Deci, ca să ne exprimăm mai bine, problema este modul în care se face administrarea statului.

Aceasta era atitudinea – poate neexprimată, dar putînd fi demonstrată – care stătea la baza democraţiei ateniene. Aceasta e, sau ar trebui să fie, şi atitudinea noastră actuală. Oricare grup ar vrea să se erijeze în întregul popor, indiferent dacă e vorba de militari, lucrători, funcţionari (ziarişti, comentatori radio şi televiziune), scriitori, terorişti ori adolescenţi, nu este dorit nici la putere, nici la comandă. Nu vrem să ne temem, nici să fim constrînşi să ne temem de ei. Vrem şi uneori suntem nevoiţi să ne apărăm de pretenţiile lor. Acesta e scopul formelor noastre de guvernămînt occidentale, pe care printr-un echivoc verbal şi în virtutea obişnuinţei le numim «democraţii» şi care au

ca intenţie apărarea libertăţii personale împotriva tuturor
formelor de putere, cu o *singură* excepţie: aceea a suveranităţii, a domniei legii“.

Pentru Popper. problema politică fundamentală este crearea posibilităţii ca o guvernare să fie înlocuită fără vărsare de sînge. Să observăm că, în acest fel, democraţia este redefinită ca o putere negativă, aceea de a destitui, şi nu aceea de a investi un guvern. Pentru a fi mai convingător, Popper citează cîleva cuvinte ale lui Pericle, grecul care, singur împotriva tuturor, a întrevăzut această definire a democraţiei:

„Punctul meu de vedere este acesta: esenţa unei forme de guvernămînt constă în a permite destituirea guvernului fără vărsare de sînge, ca apoi un nou guvern să poată mînui frîiele puterii. Este relativ lipsit de importanţă, se pare, *cum* are loc această destituire – prin alegeri sau prin votul dietei federale – cît timp e vorba despre o majoritate, fie de alegători, fie de reprezentanţi ai cetăţenilor, fie chiar de judecători ai unei curţi constituţionale. Nimic nu a demonstrat mai clar caracterul democratica! Statelor Unite,decît demisia preşedintelui Richard Nixon, echivalentă de fapt cu o destituire.

în cazul unei schimbări de guvern, această putere negativă, adică ameninţarea unei destituiri, capătă o importanţă maximă. O putere pozitivă, constînd în numirea unui guvern sau a unui şef de guvern, reprezintă o alternativă oarecum lipsită de importanţă. Această opinie nu este totuşi unanim împărtăşită, iar într-o anumită măsură, falsul accent care se pune pe noua numire este periculos: numirea guvernului poate fi interpretată ca însemnînd cedarea din partea alegătorilor a unor prerogative, ca o legitimare obţinută

în numele poporului şi prin «voinţa poporului». Dar ce ştim noi şi ce ştie poporul despre greşelile, ba chiar despre delictele de care se va face vinovat guvernul de el ales?

După o anumită perioadă, putem să judecăm un guvern sau o politică şi putem, eventual, să le dăm aprobarea noastră şi deci să realegem guvernul. Acesta se poate bucura, eventual, de aprobarea noastră anticipată: în rest, nu ştim nimic, nu putem şti

nimic, nu îl cunoaştem; şi deci nu putem presupune că nu va abuza de încrederea noastră.

Din cele relatate de Tucidide, Pericle a exprimat mai simplu această idee: «Chiar dacă puţini dintre noi sunt în stare să conceapă sau să pună în practică o politică, toţi suntem capabili să o judecăm»„.

Democraţia apare astfel ca o judecată a poporului, şi nu ca o putere sau ca o iniţiativă a acestuia:

„Această succintă formulare mi se pare fundamentală. Vă rog să observaţi că este exclusă aici ideea unei puteri a poporului şi cu atît mai puţin a unei iniţiative din partea poporului. în locul lor găsim ideea, complet diferită, a unei *judecăţi din partea poporului. ’*

Pericle (sau Tucidide?, deşi, probabil că amîndoi erau de aceeaşi părere) a arătat aici foarte pe scurt de ce poporul nu poate guverna, chiar dacă nu ar întîmpina greutăţi de nici un fel. Ideile, mai ales cele noi, nu pot fi decît opere individuale, chiar dacă atît clarificarea, cît şi perfecţionarea lor nu exclud totuşi o colaborare restrînsă. Mulţi pot vedea apoi – mai ales în cazul în care au trăit consecinţele acestor idei – dacă acestea erau bune sau rele. Iar astfel de evaluări, astfel de deliberări între da şi nu, pot fi obţinute de la un electorat mai numeros.

De aceea, un concept precum «iniţiativa populară» apare drept diversionist şi propagandistic. Aceasta e de obicei o iniţiativă a celor puţini care, în majoritatea cazurilor, este înfăţişată poporului pentru o evaluare critică. Şi de aceea este important, în astfel de cazuri, să ştim dacă măsurile propuse depăşesc sau nu competenţele electoratului care le evaluează, înainte de a încheia cu acest subiect, aş dori să atrag atenţia asupra unui pericol care apare atunci cînd populaţia şi copiii sunt învăţaţi că trăiesc într-un regim al puterii poporului – lucru neadevărat (şi care nu poate fi adevărat). Cum toţi aceştia îşi dau repede seama de acest neadevăr, oamenii nu se simt doar nemulţumiţi, ci şi păcăliţi; ei chiar nu ştiu nimic despre această veche confuzie de termeni. Acest lucru poate să aibă consecinţe

negative atît asupra viziunii lor generale despre lume, cît şi asupra mediului politic, ba chiar poate favoriza apariţia terorismului. Am întîlnit efectiv astfel de cazuri”[92].

Evident, nu grecii îl interesau pe Popper. Mai mult decît afirmaţiile lui Tucidide sau ale lui Platon, definirea democraţiei i-a fost inspirată de cîteva experienţe personale, de imoralitatea angajării oarbe în mişcarea comunistă, care l-au făcut să descopere terorismul revoluţiei proletare[92]. Revoluţia este unul dintre adversarii democraţiei reprezentative. întemeiate pe procedura destituirii guvernului fără vărsare de sînge.

Revoluţia (Alexis de Tocqueville – 1833)

Dar revoluţia este un adversar al democraţiei şi dacă aceasta din urmă e înţeleasă nu ca o

procedură, ci ca stare socială, aşa cum propunea în secolul al XlX-lea Alexis de Tocqueville (1805-1859).

Aflat în Anglia în august-septembrie 1833. deci după publicarea lucrării scrise împreună cu Beaumont despre *Sistemul penitenciar în Statele Unite* şi înainte de redactarea celebrei *De la democraţie en Ameripue.* Tocqueville urmăreşte şedinţele Camerei Lorzilor, participă la cîteva adunări electorale şi la o şedinţă a unui tribunal de pace, vizitează Oxford şi alte cîteva localităţi, pentru a vedea dacă e posibilă o Revoluţie engleză. Tocqueville ajunge la o concluzie cu totul diferită de cea a cuplului Marx-Engels, care vizitează Anglia cam în aceeaşi epocă, pentru a descoperi aici focarul viitoarei răsturnări proletare a lumii.

Astfel, Tocqueville constată că, deşi principiul democratic este pe cale de a se substitui principiului aristocratic sau, altfel zis, deşi „revoluţia democratică"
e în curs, ameninţarea unei răsturnări violente este neîntemeiată:

„Mă aflu de o lună în această ţară, încercînd să mă amestec, pe cît posibil, în mijlocul tuturor claselor şi să dau ascultare oamenilor din toate taberele. Iată care sunt impresiile mele cele mai clare şi mai precise.

Am venit în Anglia cu convingerea că această ţară e pe punctul să fie aruncată în nenorocirile unei mari revoluţii. Opinia mea e, acum, alta. Dacă numim revoluţie orice schimbare capitală a legilor, orice transformare socială, orice substituire a unui principiu regulator altuia, Anglia este, cu siguranţă, în stare de revoluţie, întrucît principiul aristocratic, care era principiul vital al constituţiei sale, îşi pierde pe zi ce trece forţa, şi e foarte probabil ca, în cîtva timp, el să fie înlocuit cu principiul democratic. Dacă se înţelege însă prin revoluţie o schimbare violentă şi bruscă, Anglia nu

mi se pare a fi coaptă pentru un asemenea eveniment; am chiar motive să cred că ea nu se va coace niciodată. Sunt nevoit, desigur, să mă explic”.

Explicaţia lui Tocqueville constă într-o distincţie esenţială: cea între aristocraţia întemeiată pe bogăţie (tipică pentru Anglia) şi aristocraţia bazată pe naştere (caracteristică Franţei). Prima e deschisă şi, de aceea, ea nu poate trezi ura:

„în Anglia, un nume ilustru e un mare avantaj: el dă celui ce-l poartă un orgoliu aparte. în general însă, se poate spune că aristocraţia e întemeiată aici pe bogăţie, adică pe un lucru ce poate fi cucerit, şi nu pe naştere, care nu e un obiect de cucerire. De aici rezultă că în Anglia se vede cu uşurinţă unde începe aristocraţia, dar e imposibil să spui unde se termină ea. Ea ar putea fi comparată cu Rinul, al cărui izvor îl descoperi în vîrful unui munte, dar care se împarte în mii de pîrîuri şi dispare, ca să zicem aşa, înainte de a ajunge la Ocean. Diferenţa dintre Anglia şi Franţa, în această privinţă, reiese din analiza unui singur cuvînt. «Gentleman» şi «gentilhomme» au, evident, aceeaşi rădăcină:

însă «gentleman» desemnează, în Anglia, orice om bine crescut, indiferent de naştere, în vreme ce în Franţa un «gentilhomme» este cel nobil din naştere. Semnificaţia acestor două cuvinte, care au o origine comună, a devenit atît de diferită ca urmare a idealului social diferit al celor două ţări, încît azi ele sunt absolut intraductibile fără a folosi o perifrază. Această observaţie gramaticală spune mai multe decît orice raţionament.

Aristocraţia engleză nu poate trezi niciodată acea ură violentă care însufleţea, în Franţa, clasele mijlocii şi poporul împotriva nobilimii, o castă exclusivă care acapara toate privilegiile şi. în acelaşi timp, rănea toate

susceptibilităţile, nelăsînd nimănui speranţa de a intra în rîndurile sale. Aristocraţia engleză se amestecă în toate, ea e accesibilă oricui, iar cel care ar vrea să o proscrie sau să o atace ca pe un corp închis ar reuşi cu greu s-o definească. În Anglia, puterea aristocraţiei, care nu reprezintă decît dominaţia claselor bogate, îşi pierde, cu fiecare zi, întinderea. Mai multe cauze concură la producerea acestui efect".

Cauza principală avută în vedere de către autorul francez este natura secolului al XlX-lea, care îi apare ca unul prin excelenţă democratic. Tocqueville adoptă în acest punct al demonstraţiei sale un ton profetic, anun- ţînd că în Anglia viitorul democratic va fi rezultatul unei erodări lente şi de detaliu a aristocraţiei. El foloseşte în acest scop o frumoasă metaforă – cea a mării care cucereşte, cu fiecare flux, o parte din ţărmul aparent in-destructibil:

„Prima [cauză a erodării aristocraţiei] rezultă din mişcarea generală imprimată azi spiritului omenesc în întreaga lume. Secolul nostru e eminamente democratic. Democraţia seamănă cu o mare în timpul fluxului: ea nu dă înapoi decît pentru a reveni cu şi mai multă forţă, iar după un anumit timp îţi dai seama că, în urma acestor fluctuaţii, ea nu a încetat să cîştige teren. Viitorul apropiat al societăţii europene e, neîndoielnic, în întregime democratic. în Anglia, poporul începe deci să îşi dea seama că ar

putea să fie amestecat şi el în guvernare. Clasa situată imediat deasupra sa, şi care nu e atît de bogată încît să ia o parte notabilă la afaceri, resimte dorinţe vagi de creştere şi putere, devenind pe zi ce trece tot mai numeroasă şi mai neliniştită. De altfel, dificultăţile şi mizeria din Anglia de azi dau naştere unor idei şi excită

nişte pasiuni care ar fi continuat poate să rămînă adormite, dacă statul ar fi fost unul prosper. Mersul irezistibil al lucrurilor conduce deci la dezvoltarea graduală a principiului democratic. Astfel, fiecare zi aduce un nou atac la adresa unui privilegiu al aristocraţiei: un război lent şi de detaliu o macină, iar el îi va aduce, în mod infailibil, distrugerea. Cauza care sporeşte, de altfel, pe zi ce trece, forta democraţiei în Anglia e tot cea căreia trebuie să-i atribuim şi lunga dominaţie a aristocraţiei, din timpurile de dinainte: căci nu există nici adevăr, nici bunătate absolută în cele omeneşti".

Contrastarea Angliei cu Franţa evidenţiază mai bine natura schimbării petrecute acolo unde aristocraţia nu e un corp închis care trezeşte ura. De altfel, Tocqueville notează că aristocraţia engleză e deschisă nu doar social, ci şi spiritual, căci membrii ei îmbrăţişează, de fapt, ideile democratice:

„Atunci cînd un corp nu e alcătuit decît dintr-un anumit număr de membri, riguros desemnaţi şi avînd dreptul exclusiv la anumite privilegii, aşa cum e corpul nobilimii franceze, el îşi atrage duşmănii teribile; dar atunci cînd e atacat, el se apără ca un singur om, toţi membrii săi avînd un interes cert şi bine definit în protecţia întregului. Iată de ce, în vremea Revoluţiei Franceze, nobilii au apucat cu toţii acelaşi drum. Dacă efortul lor ar fi fost tot atît de bine condus pe cît era de energic, atunci rezistenţa nobiliară ar fi avut sorţi de izbîndă.

în schimb, în Anglia, din cauza ignorării limitelor aristocraţiei, mulţi dintre membrii săi împărtăşesc, pînă într-un punct, ideile democratice sau consideră că interesul lor rezidă în extinderea puterilor populare. Aşa se explică faptul că, în multe chestiuni, Camera

aristocraţiei, care se raliază poporului. De o parte, atac continuu; de cealaltă, rezistenţă divizată şi adeseori slabă. Aristocraţia engleză va cădea deci mai încet şi mai greu decît cea franceză, dar căderea ei este, în opinia mea, inevitabilă.

Acestea sunt cauzele generale care mă fac să cred că Anglia nu e ameninţată, aşa cum se consideră în Franţa, de o schimbare violentă şi rapidă a stării sale politice şi sociale".

în sprijinul tezei sale, Tocqueville invocă mai multe fapte-simptome descoperite în Anglia. Primul dintre ele e legat de forţa ideilor. Imprevizibile atunci cînd devin credinţe populare ale unor minţi înfierbîntale, ideile nu pot ameninţa Anglia, căci sînt toate discutate în public, mai precis, în presă, forţa lor fiind astfel oarecum suspendată:

„Simptomele pe care le-am remarcat eu şi care, indiferent de cauza pe care le-o atribuim, mi se par a anunţa că revoluţia aşteptată e încă departe de noi. sunt următoarele:

Atunci cînd un popor care e exclus, secole de-a rîndul. de la orice mişcare poltică şi care a ignorat tot ceea ce are legătură cu guvernarea societăţii, capătă dintr-o dată toate acestea, e imposibil să prevezi care va fi mersul ideilor sale. O idee oarecare, de-abia schiţată într-o minte înfierbîntată, poate deveni, pentru un asemenea popor, în cursul unui singur an, unul din crezurile sale politice. Nimic nu ar putea fi deci mai periculos decît o judecată a stării de mîine a spiritelor, pornind de la ceea ce sunt ele astăzi. Această observaţie nu se aplică însă Angliei. Aici, libertatea presei există de mai bine de un secol, astfel încît toate chestiunile legate de guvernarea societăţii au fost, dacă nu tratate

în detaliu, cel puţin formulate. Nu există, de fapt, nici o teorie distructivă a ordinii actuale care să nu fi avut un ecou printre aceste minţi îndrăzneţe care, la fel ca şi pionierii Americii. avansează în spaţii deşerte, precedînd adesea cu mult masa poporului care îi urmează. în consecinţă, dacă o idee oarecare nu a pătruns încă între convingerile poporului englez, se poate considera că îi va mai trebui ceva timp pînă s-o facă. Or. din cîte îmi dau seama.

mai ales că observaţiile mele s-au concentrat asupra acestui punct, opinia publică este în Anglia departe de punctul în care ar fi trebuit să fie pentru a putea ameninţa, cu o răsturnare subită şi totală, ordinea actuală^.

Al doilea simptom analizat este apariţia unei nemulţumiri faţă de prezent, care e „purtată" de spiritul inovator şi e cu totul diferită de orgoliul şi mulţumirea de sine, care îi caracterizau în veacurile trecute pe englezi. Nemulţumirea faţă de prezent este însă inofensivă, întrucît, fiind cantonată în detalii, ea ajunge cel mult la un atac indirect al aristocraţiei:

„Unul dintre simptomele alarmante ce pot fi remarcate în actuala Anglie este răspîndirea unui spirit inovator, prezent în toate clasele, şi care anunţă, mai mult decît oricare altul, slăbirea principiului aristocratic. Ceea ce distingea altădată poporul englez de toate celelalte era mulţumirea sa perfectă de sine: în acele timpuri, totul i se părea a fi bun, atît în legile, cît şi în moravurile sale. El se ameţea singur cu gloria pe care şi-o atribuia, şi ajunsese să divinizeze pînă şi prejudecăţile şi lipsurile sale. Această predispoziţie orgolioasă a fost sporită de scriitorii francezi din secolul al XVIII-lea, care i-au crezut pe englezi pe cuvînt şi au împins lauda lor chiar mai departe decît ei.

Azi, totul e altfel. În Anglia zilelor noastre, din toate părţile se simte nemulţumirea faţă de prezent şi ura faţă de trecut. Mintea omenească a căzut într-un exces contrar. Ea nu mai caută decît ceea ce e rău şi se gîndeşte mai curînd la corectarea relelor decît la conservarea celor bune. Englezii au apucat deci o cale periculoasă, dar ei se ocupă de detalii, neconcepînd încă nici una dintre marile idei generale care anunţă apropierea unei răsturnări totale a ordinii existente.

Privilegiile aristocraţiei sunt atacate la fiecare pas, ea pierde – după cum poate observa oricine – din foiţa pe care o avea, dar împotrivirea faţă de ea e doar indirectă. Opinia publică e departe de a contesta utilitatea unei aristocraţii, în general. Dimpotrivă, cred că în starea în care se află ea acum, majoritatea e chiar în

favoarea unor principii aristocratice, împinse mai mult sau mai puţin departe, în funcţie de dispoziţiile spirituale ale fiecăruia”.

Deşi cucerită, încetul cu încetul, de principiul democratic, societatea engleză îi apare lui Tocqueville ca fiind încă profund aristocratică. Două fapte o probează mai mult decît oricare altele: nemulţumirea şi ura faţă de aristocraţi nu sînt convertite în ură faţă de aristocraţie, iar dacă participarea unui om din popor la guvernare e privită ca legitimă, în schimb guvernarea populară e inimaginabilă. Tocqueville vede în toate acestea motive care fac improbabilă o răsturnare violentă a ordinii sociale engleze:

„Am explicat deja ce anume a dat forţă aristocraţiei engleze. Această forţă, deşi zdruncinată, e încă foarte mare. Am fost frapat, în timpul sejurului meu englez, de măsura în care a pătruns în obiceiuri principiul

aristocratic. în această privinţă, am făcut cîteva observaţii ce mi se pare a fi decisive.

Dacă vorbiţi cu un om din popor, veţi descoperi că el e dominat de un sentiment nelimitat de nemulţumire. El vi se va plînge de cutare sau cutare lord, ori de evoluţia Camerei Lorzilor, însă nu va părea să-şi imagineze că s-ar putea lipsi de lorzi. Furia sa va fi îndreptată împotriva unui individ anume, dar nu veţi vedea la el decît arareori acea ură violentă şi plină de invidie care însufleţeşte, în Franţa, clasele inferioare împotriva a tot ceea ce se află deasupra lor. Aceste sentimente se nasc, e drept, şi în sufletul unui englez, dar ele nu sunt încă dezvoltate. Şi poate că ele nu se vor dezvolta nici de aici încolo, dacă aristocraţia va evita să intre în coliziune cu poporul.

Vorbiţi-i acestui om despre guvernare: el îşi dă seama că trebuie să ia parte la guvernare, dar ideea de a atribui guvernarea poporului nu-i va trece prin minte. La fel se întîmplă dacă aveţi de-a face cu un englez din clasele mijlocii: veţi descoperi că el îi urăşte pe aristocraţi, dar nu urăşte aristocraţia. Dimpotrivă, englezul e dominat de prejudecăţile acestei clase. El dispreţuieşte în mod profund poporul; îi plac fastul, marile domenii şi caleştile.

trăind cu speranţa că le va avea şi el într-o zh folosindu-se chiar de straiele democratice pe care le îmbracă; în aşteptarea acestui moment, el îi ordonă unicului servitor din casă să se îmbrace în livrea, îi zice lacheu *(footmiin)* şi vorbeşte tot timpul de relaţiile sale cu cutare duce, ori de legăturile foarte îndepărtate de familie ce-l apropie de un alt nobil.

în mod evident. întreaga societate engleză e încă una aristocratică: ea are nişte obişnuinţe pe care doar o revoluţie violentă sau acţiunea lentă şi continuă a unor noi legi le pot distruge. Luxul şi orgoliul au devenit aici adevărate nevoi ale vieţii. Mulţi englezi preferă încă şansa de a şi le procura în întregime pentru ei înşişi

aceleia de a instaura o egalitate universală în privinţa lor, pentru că astfel vor fi scutite de orice degradare'[1].

Tocqueville devine şi mai explicit, vorbind despre numirea judecătorilor de pace şi, în genere, despre felul în care sînt tratate privilegiile aristocratice, inclusiv legea succesiunilor. Revoluţia democratică e pornită, dar ea va fi lentă, şi nu brutală:

„Iată observaţiile care m-au convins de toate acestea. Se ştie că Anglia e administrată de mai mulţi judecători de pace numiţi, în fiecare comitat, de către rege. Aceşti magistraţi provin cu toţii din clasa proprietarilor, fapt care ne şochează obişnuinţele democratice din două motive: mai întîi, datorită atribuirii exclusive a afacerilor provinciale marilor proprietari; iar în al doilea rînd, pentru că aceşti magistraţi sunt numiţi de către rege. De fapt, această ordine a lucrurilor ne şochează pentru că ea e contrară nu doar obişnuinţelor noastre, ci şi unei anumite teorii democratice, admise la noi de majoritate. Altfel stau lucrurile în Anglia. Ordinea ce domneşte acolo e uneori contestată. Judecătorii de pace sunt atacaţi în mod indirect şi în chestiuni de detaliu, în mai multe scrieri politice; nu există, în schimb, mari curente de opinie care să se opună magistraţilor cu pricina. Nevoia de schimbare e departe de a fi resimţită de toţi englezii, iar poporul acceptă, fără să se revolte, noi taxe, lăsîndu-se guvernat de oameni pe care nu-i numeşte el şi care nu provin din rîndurile

sale. Dacă ideile şi pasiunile democratice s-ar fi dezvoltat în Anglia aşa cum presupun unii, atunci toate acestea nu s-ar petrece.

Iată un alt fapt, şi mai relevant pentru cele afirmate mai sus: Englezii se plîng, destul de des, de extinderea privilegiilor aristocratice şi vorbesc cu amărăciune

despre toţi cei care trag profit din ele; dar dacă le veţi propune singurul mi jloc capabil să distrugă aristocraţia, şi anume schimbarea legii succesiunilor, atunci îi veţi vedea retrăgînd imediat cele spuse mai înainte. Nu am întîlnit încă nici un englez care să nu se îngrozească auzind o asemenea idee. Ura împotriva aristocraţilor e reală, dar opinia publică e departe de a se gîndi cu sînge rece la distrugerea aristocraţiei. Mai mult decît atît, această lege a succesiunilor, care e oarecum piatra unghiulară a aristocraţiei, a pătruns în moravurile tuturor claselor. În Franţa, Codul îţi îngăduie să-i laşi primului născut o parte din avere, dar rareori un tată face aşa ceva; în Anglia, legea nu obligă pe nimeni la substituiri, dar puţini sunt cei care nu le fac: iată cît de mult a pătruns sistemul inegalităţii averilor şi al perpetuării familiilor în obiceiuri: Şi în această privinţă, la fel ca şi în altele, ordinea lucrurilor e zdruncinată: ea e atacată însă tot indirect şi nu pe faţă, plecînd de la fapte oarecare şi nu de la principii generale şi absolute. Cu fiecare zi dispar unele din sinecurele lucrative ce erau împărţite cadeţilor, pe care, în acest fel, mînat de instincte aristocratice, tatăl lor îi dezmoştenea. Atunci cînd cadeţii nu vor mai putea găsi cu uşurinţă mijloacele care să le îngăduie să trăiască, atunci primii născuţi vor fi siliţi să împartă cu ei averea moştenită. Revoluţia e pornită deci şi în această privinţă, dar mersul ei e încet".

Nici măcar mizeria, atît de acut percepută de către Tocqueville, nu i se pare totuşi, în mod inevitabil, o cauză a unei răsturnări violente:

„Starea săracilor e rana cea mai grea a Angliei. Numărul lor sporeşte aici în mod teribil, iar acest fapt trebuie atribuit, în parte, viciilor legii. Cauza primă şi permanentă a răului rezidă însă, în opinia mea, în extrema indiviziune a proprietăţii

funciare. în Anglia, numărul persoanelor posesoare de pământuri tinde mai curînd să se diminueze decît să crească, iar numărul proletarilor sporeşte pe măsura creşterii numărului populaţiei. O asemenea ordine de lucruri, combinată cu sporirea taxelor – care face ca bogăţii să nu-i poată folosi pe săraci aşa cum ar fi făcut-o, dacă o mare parte din bani nu intra în vistieria statului – toate acestea nu fac decît să sporească mizeria. Ei bine, spre marea mea uimire, adevărul acesta nu numai că nu e resimţit de toată lumea, dar el e priceput de un număr foarte mic de persoane. Ideea împărţirii, fie şi graduale şi succesive, a pământului, ca remediu al relelor, nu e deloc prezentă în mintea publicului. Cîţiva speculatori îşi dau seama despre ce anume e vorba, cîţiva agitatori caută să o exploateze, dar masa populaţiei, spre surpriza mea, nu e încă deloc cucerită de ea. Englezii sunt încă influenţaţi de doctrina, cel puţin contestabilă, potrivit căreia marile proprietăţi sunt necesare perfecţionării agriculturii, şi par în continuare convinşi că inegalitatea extremă a averilor constituie ordinea naturală a lucrurilor. Trebuie să observaţi că aici e vorba nu despre cei bogaţi, ci despre clasa medie şi, în mare parte, despre săraci. Atîta vreme cît imaginaţia englezilor nu va renunţa la această prejudecată pentru a accepta alte idei, şansele unei revoluţii violente sunt minime, căci, orice s-ar spune, lumea e pusă în mişcare de idei şi nu de nevoile oarbe. Atunci cînd a izbucnit la noi Revoluţia, mintea francezilor trecuse cu mult de aceste limite.

Pe scurt, Anglia mi se pare a fi într-o situaţie critică doar în măsura în care anumite evenimente, ce nu pot fi de altfel prevăzute, ar putea, dintr-o clipă în alta, să o aşeze în faţa unei revoluţii violente. Dar dacă evenimentele îşi urmează cursul lor firesc, nu cred că această revoluţie se va produce, englezii avînd, după părerea mea, multe şanse să ajungă la o schimbare dezagreabilă a stării lor politice şi sociale, dar fără

convulsii şi fără războaie civile'\

Concluzia observaţiilor lui Tocqueville e o revenire la tema forţei ideilor – un *topos* liberal important – însoţită din nou de o frumoasă metaforă:

„Am afirmat că o revoluţie violentă, deşi improbabilă, e totuşi un lucru posibil. Intr-adevăr, atunci cînd mintea unui popor se pune în mişcare, e aproape imposibil să spui dinainte unde anume se va opri ea. Anglia e ameninţată nu doar de ceea ce se poate ivi din Reformă, ci şi de alte pericole: o mare criză financiară creată de bancrută, o sporire a mizeriei datorate menţinerii actualelor legi referitoare la săraci, în condiţiile unei agitaţii iscate de Reformă, ar putea da, de bună seamă; pasiunilor populare un impuls greu de anticipat.

Cel mai mare pericol poate însă veni de la purtarea aristocraţiei. Actualmente, Camera Lorzilor e izolată şi se opune cu greu Reformei. Va veni însă un moment în care partida populară va cîştiga teren, astfel încît mişcarea va deveni mai rapidă, iar rezultatul revoluţiei va fi evident pentru toată lumea. Lorzii vor găsi atunci sprijin în rîndul aristocraţiei de rangul doi şi al tuturor celor care au un interes pozitiv în menţinerea vechii ordini, toţi aceştia înţelegînd că trebuie să se ralieze înaltei nobilimi. Aristocraţia nu ar trebui să se opună prin forţă curentului irezistibil al ideilor noi. Dacă lupta ar fi angajată, va fi imposibil să spui unde se va opri tabăra învingătoare, căci englezii, deşi chibzuiţi. sunt un popor foarte violent. Atunci, forţa oarbă a clasei de jos va putea găsi o călăuză în luminile claselor medii care, în momentul de faţă, se îndepărtează dezgustate de ea.

Există, în Irlanda, un pod numit Carrick Horn, făcut din corzi şi aşezat la mai mult de o sută de picioare deasupra Oceanului. Doar cîte un pescar din partea

locului îndrăzneşte să se aventureze pe acest pod nesigur: străinii care îl văd suspendat deasupra apei sunt convinşi că pescarul va pieri cu siguranţă. E lotuşi foarte probabil ca el să se întoarcă înapoi sănătos; dacă, în curajoasa lui expediţie, pescarul ar fi însă surprins de un uragan sau dacă i-ar lipsi abilitatea şi sîngele rece, atunci ar fi în mod sigur aruncat în hău. Poporul englez din zilele noastre seamănă cu pescarul de pe Carrick Horn*'[94].

La mai bine de un secol şi jumătate de la scrierea acestor rînduri, se poate spune că poporul englez nu a fost surprins de „uragan". Profeţia lui Marx, care afirma
că revoluţia va începe în ţara cea mai industrializată, adică în Anglia, nu s-a împlinit. Uraganul revoluţiei a lovit însă în altă parte, fapt care i-a pus pe liberali într-o situaţie cel puţin delicată. Căci revoluţia autodenumită totalitară a contrazis nu doar previziunea marxistă, ci şi aşteptările lor, secolul al XX-lea devenind pentru ei secolul ascensiunii adversarilor libertăţii.

Totalitarismul (Raymond Aron – 1956)

De la mijlocul anilor 1930 şi pînă la începutul anilor 1960, interpretarea totalitarismului a fost tema esenţială a reflecţiei liberale[9-5].

În ciuda diversităţii punctelor de vedere, se pot totuşi distinge două mari tipuri de interpretare: prima este cea în care secolul al XX-lea este înfăţişat ca secol al înfruntării dintre liberalism (a se citi: piaţa liberă) şi totalitarism; e vorba de o judecată influenţată masiv de perspectiva economică şi în cadrul căreia democraţia apare ca o

simplă anexă a pieţei libere. În a doua categorie intră interpretările politice ale totalitarismului; în acest context, secolul al XX-lea este văzut ca o scenă a conflictului dintre totalitarism şi democraţie; aceasta din urmă este o formă politică indisociabilă de libertatea economică, dar imposibil de redus la ea.

Dacă Hayek a ilustrat perfect prima perspectivă, Raymond Aron (1905-1983) a fost figura centrală a celei de-a doua viziuni. Cu ajutorul lui, descoperim că marele adversar al democraţiei, dintr-o perspectivă liberală, este totalitarismul.

Interpretarea lui Aron reia tradiţia gîndirii lui Montesquieu, aşa cum o făcuse cu cîţiva ani mai înainte şi Hannah Arendt[96], atunci cînd definise regimul sovietic ca o combinaţie de ideologie şi teroare (care ar fi, cu termenii lui Montesquieu, natura şi respectiv prin-

cipiul regimului totalitar). Fără a aminti aici în chip explicit de Arendl. şi referindu-se deocamdată doar la regimul sovietic, Aron discută cele două elemente caracteristice ale acestuia, fixînd sensul terorii şi punctînd valoarea ideologiei ca factor explicativ, imposibil de ignorat:

„Unul dintre cele mai tulburătoare fenomene ale regimului sovietic îl constituie combinarea, în anumite perioade, a freneziei ideologice şi a terorii poliţieneşti. Cele două perioade perfecte, dacă pot spune aşa, în această privinţă sînt 1934-1938 şi 1949-1952. Se ştie astăzi, chiar datorită raportului lui Hru.şciov, că în anul care i-a precedat moartea. Stal în pregătea o mare epurare, comparabilă cu cea din anii 1936-1937. Ar fi desigur nedrept ca regimul sovietic şi actele sale să fie judecate doar în funcţie de fenomenul terorii poliţieneşti, însă acesta mi se pare a avea, ca atare, o importanţă reală.

Raportul secret al lui Hruşciov ne oferă o ilustrare aparte a teoriei lui Montesquieu despre despotism, teorie conform căreia principiul despotismului îl reprezintă teama – e vorba de teama perfidă ce pune stăpînire în mod progresiv pe toţi indivizii dintr-o colectivitate, cu excepţia unuia singur. Hruşciov însuşi pune la un moment dat următoarea întrebare: de ce n-am făcut nimic ? Tot el răspunde, cu francheţe şi naivitate: ne era imposibil. Atunci cînd eram convocaţi de Stăpînul suprem, nu ştiam niciodată dacă voia să ne consulte în legătură cu o decizie importantă sau avea de gînd să ne azvîrle în temniţele de la Lubianka. Fenomenul unei frici generalizate s-a răspîndit într-un regim născut din cele mai nobile aspiraţii ale umanităţii.

Amintita teroare care, ca teroare revoluţionară, ar fi fost ceva banal, s-a produs însă la 20 de ani după preluarea puterii; ea a lovit nu numai în adversarii, reali sau potenţiali, ai regimului, ci şi în oamenii care îi erau fideli. în sfîr.şit, această teroare se camufla în ceremonii de mărturisiri, extraordinare ca atare, căci în orice caz ele dezonorau regimul însuşi. într-adevăr, dacă mărturisirile vechilor tovarăşi de luptă ai lui Lenin sau acuzaţiile lansate împotriva generalilor din fruntea Armatei Roşii ar fi fost

luate *aci litteram.* lumea ar fi fost obligată să creadă că acest regim fusese guvernat sau mai era încă guvernat de către oameni care conspirau împotriva sa şi care-l trădau în profitul unei puteri străine. Dacă mărturisirile ar fi fost crezute, rechizitoriul împotriva regimului ar fi fost teribil. Dacă ele nu ar fi fost crezute, atunci cum ar fi trebuit judecat un regim care îi obligă pe oameni să mărturisească nişte crime pe care nu le comiseseră? în sfîrşit, nu se putea să nu te întrebi: care e realitatea? care e ideologia? în ce cred şefii, cel suprem şi cei mijlocii, în ce cred masele?

O persoană, doar una, decidea destinul tuturor celorlalţi, îi acoperea de glorie sau îi sortea ruşinii, îi

transforma pe servitorii regimului în fideli sau trădători. însă tocmai pentru că acest om era stăpîn pe viaţa sa şi pe moartea tuturor, el însuşi nu putea să creadă în suprarealitatea pe care voia s-o impună celorlalţi, aceştia neavînd, la rîndul lor, mai multe motive s-o creadă. Ca urmare, se trăia într-o lume ciudată, care dădea fiecărui eveniment un sens, dar care în ansamblu era absurdă.

Există, poate, de aceea, tentaţia de a lăsa deoparte ideologia ca pe o simplă înscenare şi de a conchide că nu exista decît o realitate, cea a despotismului, eventual a despotismului unui singur om, restul fiind un camuflaj care nu înşela pe nimeni.

în ceea ce mă priveşte, cred că am greşi, chiar în acest caz extrem, dacă am îndepărta ideologia. E evident că formele patologice de despotism nu pot fi concepute în afara unei frenezii ideologice, chiar dacă aceasta inspiră în majoritatea cazurilor mai degrabă scepticism decît credinţă".

Pe aceste baze, Aron propunea o definiţie a fenomenului totalitar, alcătuită din cinci forme de monopol, în- sistînd apoi asupra limitelor inteligibilităţii şi necesităţii corelării elementelor definiţiei:

„în ce constă fenomenul totalitar? Ca toate fenomenele sociale, şi acesta se pretează unor definiţii multiple, în funcţie de aspectul reţinut de către observator. Mi se pare cri principalele cinci elemente ale sale sunt:

1. Fenomenul totalitar intervine într-un regim care acordă unui partid monopolul activităţii politice.
2. Partidul monopolist e animat sau înarmat cu o ideologie căreia îi conferă o autoritate absolută şi care, prin urmare, devine adevărul oficial al

statului.

3. Pentru a răspîndi acest adevăr oficial, statul îşi rezervă la rîndul său un dublu monopol: monopolul mijloacelor de forţă şi cel al mijloacelor de persuasiune. Ansamblul mijloacelor de comunicare (radio, televiziune, presă) e dirijat, comandat de către stat şi cei carc-l reprezintă.
4. Majoritatea activităţilor economice şi profesionale sînt supuse statului şi devin, într-un anumit fel, parte integrantă din stat. Cum statul e inseparabil de ideologia sa, cea mai mare parte a activităţilor economice şi profesionale dobîn- deşte culoarea adevărului oficial.
5. Cum orice devine de-acum activitate de stal şi cum oricare activitate e supusă ideologiei, o greşeală comisă în economie sau profesiune devine simultan o greşeală ideologică. Ca urmare, se produce o politizare, o transfigurare ideologică a tuturor greşelilor posibile ale indivizilor şi, în concluzie, o teroare care e deopotrivă poliţienească şi ideologică.

E de la sine înţeles că, în definirea totalitarismului se poate considera ca esenţial fie monopolul unui partid, fie etatizarea vieţii economice, fie teroarea ideologică. Fenomenul e perfect atunci cînd toate aceste elemente sînt reunite şi realizate din plin.

Cele cinci elemente enumerate au fost reunite în cursul anilor ’30, în perioada 1934-1938 şi, de asemenea, în cursul anilor '40, între 1948 şi 1952. E uşor de înţeles de ce ele au putut fi reunite. În cazul regimului sovietic, monopolul partidului, monopolul ideologiei ţin chiar de esenţa bolşevismului şi de voinţa sa revoluţionară. Centralizarea mijloacelor de foiţă şi de persuasiune e legată de ideea monopolului unui partid în interiorul unui stat. Etatizarea activităţilor economice este expresia doctrinei comuniste. Legăturile dintre

cele cinci elemente sînt şi ele perfect inteligibile. în ceea ce priveşte rezultatul final, teroarea ideologică, ea e înţeleasă tocmai în baza celorlalte elemente, adică a monopolului partidului, al ideologiei, al mijloacelor de persuasiune şi în baza etatizării activităţilor industriale.

Inteligibilitntea şi *necesitatea* combinării elementelor descrise mai sus nu trebuie nicidecum confundate. Faptul că înţelegem că ele au fost reunite într-un anumit număr de cazuri nu dovedeşte că ele trebuie să fie întotdeauna reunite şi că orice regim de partid monopolist trebuie să ajungă la această formă de teroare".

Pentru Aron, există trei chestiuni fundamentale referitoare la totalitarism:

„Prima: în ce măsură e vorba de un fenomen singular din punct de vedere istoric şi în ce măsură reprezintă el repetarea unor fenomene istorice deja cunoscute?

A doua: în ce măsură totalitarismul sovietic e comparabil cu cel al altor regimuri, în particular – cu totalitarismul regimului naţional-socialist?

A treia: în ce măsură regimul de partid unic sau de planificare totală e sortit totalitarismului?".

Prima problemă luată în seamă este cea a relaţiei dintre regimul de partid unic şi riscul degenerării lui totalitare. Reflecţiile lui Aron preiau o inspiraţie tocquevilliană (căci societatea industrială e forma sub care s-a realizat, în viziunea sa, victoria principiului egalităţii în lumea modernă), dar ele conţin, iarăşi, şi o polemică tacită cu teza Hannei Arendt,care susţinuse că regimurile totalitare apar progresiv, din mişcări totalitare ale maselor:

„Există, în secolul al XX-lea, regimuri autoritare care nu sînt regimuri de partid unic şi regimuri de partid unic care nu devin totalitare, care nu dezvoltă o ideologie oficială, care nu vor să modeleze toate activităţile după chipul propriei lor ideologii.

Există regimuri de partid unic în care statul nu absoarbe societatea şi în care ideologia nu ajunge la expansiunea nebunească sesizabilă în cazul regimului sovietic. E, în schimb.

adevărat că orice regim de partid unic din societăţile industriale comportă un *risc de* degenerare totalitară. Societăţile industriale sînt societăţi urbane. Guvernanţii trebuie să se adreseze guver- naţilor şi să-şi justifice autoritatea. Ei nu se reclamă de la legitimitatea tradiţională, nu au nici un temei indiscutabil de a se afla la putere, fiind obligaţi să explice de ce şi în numele cui comandă.

însă într-un regim de partid unic, orice guvernant e silit să oprească discuţia într-un anumit punct; aş zice chiar că ei o încheie în momentul în care discuţia devine realmente demnă de interes. Sînt supuse dezbaterii numeroase chestiuni, în afară de următoarea: de ce nu avem dreptul de a ne reuni într-un alt partid decît partidul unic? De aici rezultă, în mod inevitabil, pentru şefii partidului unic, tentaţia de a-şi justifica monopolul. în acest scop, le este suficientă o ideologie oarecare (căci oamenii n-au emis niciodată pretenţii în privinţa calităţii ideologiilor); devine deci necesară o ideologie, elaborată, impusă, tot mai cuprinzătoare.

Cu toate acestea, Italia fascistă, regim de partid unic, n-a cunoscut niciodată nici proliferarea ideologică, nici un fenomen totalitar comparabil cu marea epurare sovietică ori cu excesele din ultimii ani ai regimului hitlerist. în cele două cazuri în care se vorbeşte despre totalitarism, fenomenul esenţial, cauza originară mi se pare a fi partidul revoluţionar în sine. Regimurile n-au

devenit totalitare printr-un soi de antrenare progresivă, ci pornind de la o intenţie originară şi anume de la voinţa de a transforma în mod fundamental ordinea existentă în funcţie de o ideologie. Trăsăturile comune ale partidelor revoluţionare care au ajuns la totalitarism sînt amploarea ambiţiilor, radicalismul atitudinilor şi extremismul mijloacelor".

Aron trece apoi la cea de-a doua problemă-cheie a totalitarismului, şi anume la înrudirea speciilor sale. Stilul său inconfundabil – fixarea însemnătăţii diverselor cauze ale fenomenului istoric – se dezvoltă aici nestingherit, scriitorul francez relativizînd atît argumentele care au afirmat, cît şi pe cele care negat înrudirea formelor de totalitarism. Cele patru argumente luate în

seamă se referă la recrutarea socială a partidelor comunist şi naţional-socialist, la solidaritatea naţional-socia- lismului cu capitalismul, la ura de moarte care i-a animat pe comunişti şi pe fascişti, respectiv la incompatibilitatea radicală a ideologiilor:

„Oare aceste similitudini îngăduie stabilirea unei legături între cele două totalitarisme şi considerarea lor ca două specii ale unui gen unic?

în această privinţă, au fost formulate două argumentări contradictorii, căci una afirmă, iar cealaltă neagă înrudirea celor două regimuri. Ambele mi se par în mare parte nesatisfăcătoare sau, în orice caz, neconvingătoare.

Care sînt argumentele invocate pentru a nega înrudirea celor două totalitarisme?

Primul enunţă existenţa unei diferenţe în ceea ce priveşte recrutarea socială adoptată de partidele comunist şi naţional-socialist. Argumentul e, ca atare, incontestabil. în Germania, recrutarea socială a celor

două partide era într-adevăr foarte diferită; numeroşi muncitori votau pentru partidul naţional-socialist, însă pînă la urmă marea majoritate a muncitorilor din industrie a votat fie pentru partidul socialist, fie pentru partidul comunist.

Se impune, totuşi, o rezervă. în Germania, în anii care au precedat preluarea puterii de către Hitler, au existat treceri foarte frecvente de la unul dintre partide către celălalt. Dacă originea socială a militanţilor era diferită, temperamentul psihologic nu era întotdeauna diferit. Avem de-a face cu o atitudine comună care nu intră în contradicţie cu diferenţierea originii sociale.

Nu acesta este însă aspectul esenţial. Să admitem că recrutarea e diferită. Ceea ce contează e să aflăm dacă în clase sociale distincte nu pot lua naştere fenomene asemănătoare. Faptul că recrutarea socială a partidelor e diferită nu constituie un răspuns la întrebarea menţionată. Cei care afirmă înrudirea celor două regimuri pretind că, în ciuda diferenţei de origine a militanţilor, cele două partide, odată ajunse la putere, oferă observatorului mai multe trăsături similare în privinţa exercitării autorităţii.

Potrivit celui de-al doilea argument, naţional-socialismul şi capitalismul sînt profund solidare, naţional-socialismul nefiind decît un regim făurit de către capitalişti sau monopolişti pentru a-şi menţine propria putere.

Argumentul e fals, deşi pleacă de la fapte adevărate. E adevărat că în Germania prehitleristă. numeroşi capitalişti, industriaşi şi bancheri au subvenţionat partidul naţional -social ist; crezîndu-se capabili să-l manipuleze, aceştia au văzut în el un mijloc de apărare împotriva unei revoluţii socialiste sau comuniste. Cu toate acestea, în epoca în care regimul a devenit totalitar, el nu era nicidecum controlat sau dirijat de către monopolişti. Industriaşii, bancherii, reprezentanţi ai vechilor clase guvernante, se situau, în

marea lor majoritate, în cursul ultimei faze a regimului hitlerist, în opoziţie: după iulie 1944, ei au fost victimele unei epurări, diferită prin natura sa de epurările sovietice, însă suficientă pentru a demonstra că politica adoptată de partidul hitlerist aflat la putere nu a fost expresia voinţei proprii a clasei capitaliste.

Potrivit celui de-al treilea argument, comuniştii şi fasciştii se urăsc de moarte. Din nou, argumentul este incontestabil. Nu e însă prima dată cînd fraţii se urăsc. Chestiunea nu poate fi considerată tranşată: problema e în ce măsură fenomenele totalitare sînt comune acestor două feluri de partide, din momentul în care ele ajung la putere.

în ciuda luptelor lor inexplicabile, partidele şi-au recunoscut uneori înrudirea. Von Ribbentrop. ajuns în 1939 la Moscova, vorbea de întîlnirea a două revoluţii, iar Stal în. răspunzînd acestui gest politicos, ridica paharul în cinstea cancelarului Hitler, atît de drag poporului german.

Al patrulea argument, de acelaşi ordin ca şi primele trei, invocă incompatibilitatea radicală a ideologiilor. Eu nu pun la îndoială adevărul argumentului, însă, din nou, el nu rezolvă chestiunea. E adevărat că, potrivit ideologiei comuniste, fascismul reprezintă incarnarea a tot ceea ce e rău în istorie şi a josniciei naturii umane. E adevărat că, potrivit ideologiei fasciste, comunismul e răul în sine, inamicul absolut. Cu toate acestea, faptul că una dintre ideologii e universalistă şi umanitară, iar cealaltă
naţională, rasială şi orice numai umanitară nu, nu dovedeşte nicidecum că respectivii oameni, în numele unor idei opuse, nu pot recurge la practici comparabile. A invoca opoziţia ideilor atunci cînd se analizează similitudinea ori neasemănarea practicilor, înseamnă a rămîne în afara problemei formulate. Cei care afirmă înrudirea vor să arate că ideologiile sau aspiraţiile nobile atîrnă greu în balanţa istoriei şi că oamenii se

supun unor motive ce nu depind de ideologii. De aceea, a răspunde că nu poale exista înrudire profundă întrucît ideologiile se opun cuvînt cu cuvînl înseamnă a presupune că e rezolvată problema în discuţie şi anume aceea că ideologiile determină practicile.

Adaug, nu de dragul simetriei, ci, cred, de dragul adevărului, că majoritatea argumentelor în favoarea înrudirii celor două totalitarisme nu mă conving nici ele, din motive opuse, dar asemănătoare celor pe baza cărora am respins argumentele precedente.

Unele fenomene totalitare sînt asemănătoare în anumite perioade din istoria regimului sovietic şi în anumite perioade din istoria regimului naţional-socialist. Partid unic, ideologie oficială, putere absolută a numărului unu, poliţie copleşitoare, ideologie care, încetul cu încetul, cîştigă ansamblul activităţilor, teroare poliţienească – toate au fost efectiv remarcate în Germania naţional-socialistă, ca şi în Rusia sovietică. Forma extremă a terorii naziste a intervenit în timpul războiului, la cîţiva ani după cucerirea puterii, aşa cum în Uniunea Sovietică teroarea extremă n-a urmat imediat cuceririi puterii, ci a apărut după 20 de ani.

Al doilea argument avansat în sprijinul înrudirii celor două totalitarisme, argument pe care l-am respins deja, afirmă că doar puterea contează, că ideile n-au semnificaţie şi nici eficacitate. în ceea ce mă priveşte, aşa cum refuz să accept argumentul incompatibilităţii ideologiilor ca argument decisiv, tot aşa resping şi argumentul conform căruia credinţa comuniştilor în anumite valori universale şi umanitare ar fi lipsită de importanţă".

O referire rapidă, de data aceasta explicită, la interpretarea propusă de Hannah Arendt îi îngăduie lui Aron să afirme că un răspuns cert referitor la înrudirea

celor două regimuri totalitare nu va fi dat niciodată, dacă ancheta va fi una exclusiv sociologică:

„Lucrarea care a argumentat cel mai serios leza înrudirii celor două totalitarisme e intitulată *The Ori^ins of totalitarianism:* ea aparţine Hannei Arendt, care compară în principal Rusia sovietică din anii 1934-1937 şi Germania hitleristă din 1941-1945. Ar fi însă incorect să se confunde compararea acestor două perioade, a acestor două forme de teroare cu o comparaţie a celor două regimuri în ansamblul lor.

E incontestabil că între aceste două totalitarisme există atît diferenţe, cît şi înrudiri. Similitudinile sînt mult prea accentuate pentru a crede că e vorba de un simplu accident. Pe de altă parte, diferenţele dintre surse, idei, obiective sînt prea evidente pentru a admite fără rezerve înrudirea de esenţă a celor două regimuri. Accentuarea înrudirii sau a opoziţiei depinde de consideraţii multiple. Nu se va ajunge niciodată la un răspuns absolut cert, căci regimul naţional-socialist n-a avut timp să se dezvolte aşa cum s-a întîmplat cu regimul sovietic. Acesta are deja o istorie, a parcurs faze multiple, iar noi putem înţelege sensul succesiunii acestora. în schimb, regimul naţional-socialist n-a cunoscut decît şase ani de pace, căci începînd din 1939 el a fost angajat într-o aventură militară care i-a decis soarta".

Pentru a lămuri problema relaţiei dintre cele două specii ale totalitarismului, dar şi pe cea a unicităţii lor istorice, filosoful şi sociologul francez propunea extinderea cercetării prin includerea perspectivei istorice şi a celei ideologice. Aron evocă mai întîi istoria regimului sovietic, descriind patru faze ale acesteia:

„Pentru a măsura importanţa relativă a înrudirii şi a

opoziţiei nu se poate rămîne la o analiză comparativă, sociologică, ci trebuie ţinut cont de alte două metode de comprehensiune, şi anume de istorie şi de ideologie.

Din punct de vedere istoric, regimul sovietic s-a născut, după cum se ştie, dintr-o voinţă revoluţionară, inspirată de un ideal

umanitar. Scopul era crearea celui mai uman regim pe care l-a cunoscut vreodată istoria, a primului regim în care toţi oamenii să poată avea acces la umanitate, în care clasele să fi dispărut, în care omogenitatea societăţii să îngăduie recunoaşterea reciprocă a cetăţenilor. Această mişcare către un scop absolut nu ezită însă în faţa nici unui mijloc, întrucît, pe de o parte, potrivit doctrinei, doar violenţa putea crea această societate absolută bună, şi pe de altă parte proletariatul era angajat într-un război necruţător cu capitalismul.

Din această combinare a unui scop sublim şi a unei tehnici necruţătoare s-au ivit diversele faze ale regimului sovietic. Prima fază e una banală: războiul civil şi teroarea politică din vremea acestui război. Apoi, într-o a doua fază, teroarea se atenuează făcînd loc într-o anumită măsură iniţiativei private: e faza NEP (Noua Politică Economică). O a treia fază începe în 1929: e vorba de o nouă revoluţie – în sensul propriu al termenului, adică de o transformare fundamentală a structurilor sociale – dar de o revoluţie săvîrşită de către stat, de sus în jos. Regimul a întreprins, la zece ani după victoria sa, o a doua revoluţie care, într-un anumit sens, după mărturia şefilor înşişi, era mai violentă şi mai patetică decît prima. Această a doua revoluţie, colectivizarea agrară, a adus cu sine, aşa cum Hruşciov însuşi a afirmat, noi modalităţi ale terorii, pe care actualul secretar general al partidului nu le condamnă; el se mulţumeşte să spună în faimosul său Raport că ar fi fost posibil ca amintita revoluţie să se realizeze cu mai puţine pierderi; cu toate acestea,

Hruşciov admite atît teroarea împotriva inamicilor partidului, cît şi pe cea îndreptată împotriva deţinătorilor de pămînturi, împotriva ţăranilor şi a kulacilor care refuzau colectivizarea.

Ceea ce surprinde e însă faza următoare a regimului sovietic; ea constituie de fapt şi obiectul analizei noastre. De ce. începînd din 1936, se asistă la dezlănţuirea marii epurări, a unei noi faze de terorism, în condiţiile în care revoluţia agrară ieşise victorioasă, iar regimul nu mai era ameninţat? Problema dominantă a interpretării terorismului sovietic este următoarea: de ce are loc epurarea cînd bătălia e cîştigată? întrebarea e pusă nu doar de către interpreţii occidentali, ci şi de către Hruşciov. După părerea
sa, începutul cultului personalităţii îl constituie terorismul anilor 1934-1938, adică terorismul îndreptai împotriva membrilor partidului, mai întîi pentru a-i ucide pe adversarii deja învinşi de către Stalin – act considerat de către Hruşciov inutil – şi apoi pentru a lovi în staliniştii cei mai fideli. Cum se explică acest terorism îndreptat chiar împotriva mililanţilor partidului comunist care n-au deviat de la linie?

în acest punct, Hruşciov oferă un singur răspuns, o singură interpretare şi anume cultul personalităţii. Formula nu explică însă aproape nimic. Aşa cum a afirmat marxistul Togliatti – secretar general al Partidului Comunist Italian – explicaţia prin cultul personalităţii nu e nicidecum marxistă. Explicarea fenomenelor de o asemenea importanţă prin intermediul *unei* persoane reprezintă tipul de explicaţie pe care, prin definiţie, doctrina nu-l admite".

Autorul francez propunea apoi o explicaţie alternativă la cultul personalităţii, şi anume tehnica de acţiune a comuniştilor:

„Se poate înţelege nu marea epurare în sine sau

terorismul pe seama membrilor partidului, ci *posibilitatea acestor fenomene,* plecînd de la tehnica de acţiune a partidului comunist. Atunci cînd un partid îşi arogă dreptul de folosire a violenţei împotriva tuturor inamicilor săi, într-o ţară în care iniţial se află în minoritate, el se condamnă singur la o utilizare îndelungată a violenţei.

Partidul. în teorie, e democratic, dar centralismul democratic constă în încredinţarea puterii statului-major.

Acesta e capabil să manipuleze alegerile, să asigure desemnarea electorilor de către aleşi; iată de ce este de înţeles că în acest sistem cineva va merge pînă la capăt şi. în loc de oligarhie, un singur om va deveni stăpîn al întregului partid. în această privinţă, Hruşciov e de acord cu sociologii occidentali: dintr-un anumit moment, centralismul democratic a degenerat în putere absolută a unui singur individ. Faptul că fenomenul e comprehensibil mi se pare evident, căci el a fost anticipat în mod surprinzător de către Troţki. Cînd Lenin a dezvoltat pentru prima

dată, în 1903, în *Ce-i de făcut?,* teoria centralismului democratic, Troţki i-a obiectat cam aşa: veţi înlocui proletariatul cu partidul, partidul cu Comitetul Central, pînă la urmă, Comitetul Central cu secretarul general al partidului şi astfel, în numele proletariatului, veţi ajunge la puterea absolută a unui singur individ. Nici măcar Troţki nu şi-a dat seama cîtă dreptate avea.

Cu alte cuvinte, fenomenele denumite «cultul personalităţii» nu au devenit posibile doar datorită singularităţilor unui om, ci şi datorită tehnicii de organizare şi de acţiune a unui partid, aşa cum exista ea de la originea mişcării".

Fixîndu-şi drept obiectiv să arate cum anume s-a trecut de la posibilitate la realitate, Aron

recenzează diversele explicaţii date marilor epurări, chiar de către cei care le-au îndurat:

„Explicaţiile date marii epurări sînt multiple. Le putem găsi pe toate într-o carte excelentă, *Russian purge and extraction of confession* (New York, 1951), scrisă de un fizician elveţian (F. Beck) şi un istoric rus (V. Godin) care s-au întîlnit în aceeaşi celulă în timpul marii epurări din 1936-1937 şi care discutau aici despre motivele neşansei lor. Aceşti doi oameni, care între timp au fugit din Rusia sovietică, relatează că subiectul predilect de conversaţie al prizonierilor, între 1936 şi 1938, era chiar marea epurare. Ei au reţinut din aceste conversaţii şaptesprezece teorii despre subiectul menţionat. Vă voi scuti de enumerarea lor, dar vă voi indica funcţiile principale care erau atribuite marii epurări în Rusia sovietică, în singurul loc în care domnea o libertate absolută a cuvîntului, adică în închisoare.

Conform primei interpretări, cauza principală o constituia lupta din interiorul partidului. Acesta, odată instalat la putere, continuă să cunoască o viaţă politică comparabilă cu cea a tuturor partidelor, cu grupuri, facţiuni, rivalităţi, opoziţii. Facţiunea victorioasă pînă la urmă vrea să-şi marcheze izbînda prin eliminarea facţiunilor învinse.

A doua interpretare pune accentul pe dorinţa de ortodoxie ce-i animă pe deţinătorii puterii. Cei care guvernează într-un

regim ideocratic vor să elimine nu doar inamicii reali ai partidului şi ai regimului, ci şi inamicii potenţiali. Toţi cei susceptibili, în anumite circumstanţe, de a se ridica împotriva regimului, devin inamici şi sînt trataţi ca atare. Supravieţuitorii trecutului, cei care păstrează legătura cu lumea exterioară, aşa cum sînt israeliţii, cei care au fost într-un anumit moment ostili facţiunii

victorioase sînt pînă la urmă trataţi ca inamici reali. Epurarea ar fi deci o tehnică de profilaxie socială, care ar viza eliminarea din start a oricărei persoane care, în circumstanţe imprevizibile, s-ar putea afla în opoziţie. Această tehnică, împinsă pînă la capăt, ajunge pînă la fenomene iraţionale, chiar dacă i se poate vădi o intenţie inteligibilă.

Potrivit unei alte interpretări, recrutarea mîinii de lucru pentru lagărele de muncă forţată ar fi o funcţie importantă a epurărilor.

într-o altă interpretare, se consideră că societatea sovietică este simultan birocratică şi revoluţionară, dispunînd lotuşi de o ierarhie unică, ce se confundă deci cu ierarhia stalului. Acesla vrea să-şi transforme în permanenţă modalităţile de organizare. Totul împinge societatea sovietică spre o stabilitate realizată în forme birocratice; ideologia, în întregul său. interzice acestei societăţi acceptarea ca definitivă a unei forme oarecare. Epurările sînt o manieră de a menţine dinamismul revoluţionar într-o societate a cărei încetineală o antrenează către o cristalizare birocratică[1]*.

Aron nu alege nici una dintre aceste variante, ci preferă să sublinieze iraţionalitatea absolută a epurărilor şi să invoce, în locul cultului personalităţii, rolul persoanei lui Stalin în acest dispozitiv istorico-politic:

„După toate cele spuse – şi s-ar mai putea adăuga multe alte ipoteze – e totuşi clar că epurarea, aşa cum a fost ea practicată între 1936-1938. e perfect iraţională sau. dacă se preferă, nesăbuită. Potrivit mărturiilor sovietice, ea a dezorganizat armata şi administraţia. Numărul ofiţerilor arestaţi sau executaţi se situează între douăzeci şi treizeci de mii; mareşalul Rokosovski.

care fusese ministrul apărării în Polonia, a fost

întemniţat în timpul epurării; numeroşi şefi sovietici, între care şi mareşalul Ciukacevski, au fost executaţi. O epurare la o asemenea scară e contrară interesului însuşi al partidului, din simplul motiv că acesta are nevoie ca regimul să funcţioneze, iar armata să fie puternică.

În ceea ce mă priveşte, am impresia că nu pot să nu adaug precedentelor interpretări intervenţia nu a cultului personalităţii, ci a personalităţii. Pentru a trece de la posibil la real, de la inteli- gibilitatea epurării la dezlănţuirea marii epurări, era necesar ceva unic, un om, Stalin însuşi.

Indiferent de teoria despre istorie adoptată, într-un moment sau într-altul, trebuie ţinut seama de indivizi. E plauzibil ca. în absenţa lui Napoleon Bonaparte, un alt general să fi fost încoronat, dar e absolut indemonstrabil şi improbabil ca, dacă generalul încoronat n-ar fi fost Bonaparte, totul să se fi petrecut în acelaşi fel. Aşa se întîmplă şi cu Uniunea Sovietică. Înţelegem prin ce proces regimul s-a putut degrada, ajungînd la fenomenele pe care le studiem, dar, în absenţa lui Stalin, formele extreme ale delirului ideologic, ale terorii poliţieneşti şi ale ceremoniei mărturisitor poate că nu ar fi apărut.

Deşi nu sînt de acord – şi nimeni nu poate fi – cu interpretarea pe care sovieticii înşişi o dau acestor fenomene, ceea ce mi se pare totuşi adevărat e că, în afară de explicaţiile date pornind de la partid, de la ambiţiile şi tehnica sa, ori de la funcţia epurărilor într-un regim birocratic, a intervenit un fapt neprevăzut: e vorba de o persoană şi de rolul pe care l-a jucat graţie puterii absolute pe care o deţinea".

Trecînd la istoria regimului hitlerist, filosoful şi sociologul francez constată diferenţele faţă de bolşevism:

„Din punct de vedere istoric, regimul hitlerist se naşte dintr-o voinţă diferită de cea comunistă: e vorba de dorinţa de a reface unitatea morală a Germaniei şi, apoi, de a extinde teritoriul predestinat poporului german. Avem deci de-a face cu o intenţie războinică şi cuceritoare. Nimic nu e, în acest caz, original, fiind

vorba de reluarea, în plin secol XX, a ambiţiilor şi iluziilor Cezarilor.

După cucerirea puterii, «hitlerizarea» vieţii germane e progresivă, marea teroare neapărînd decît în ultimii ani ai războiului. Am putea fi tentaţi să afirmăm că războiul însuşi explică fenomenele teroriste, însă faptele nu se potrivesc nicidecum cu această explicaţie. Fenomenul terorist ilustrat de către regimul hitlerist e exterminarea a şase milioane de evrei, în plin război, între 1941 şi 1944. Această exterminare a fost decisă de către un singur om, sfătuit de alţi cîţiva; acţiunea e lot atît de iraţională în raport cu obiectivele războiului, pe cît era de iraţională marea epurare în raport cu obiectivele regimului sovietic. În timp ce Germania se lupta pe două fronturi, şefii regimului au decis să aloce mijloace de transport şi resurse materiale importante pentru a omorî în serie milioane de fiinţe umane.

Acest fenomen terorist nu are precedent în istoria modernă şi e aproape unic în întreaga istorie. Nu că n-ar mai fi existat mari măceluri înainte. însă în istoria modernă nici un şef de stat n-a decis, cu sînge rece, să organizeze exterminarea pe scară industrială a şase milioane de semeni. El a sacrificat resurse care altfel i-ar fi fost utile în continuarea războiului pentru a-şi potoli ura, pentru ca, indiferent de situaţie, cei pe carc-i detesta să nu poată supravieţui.

Obiectivul pe care şi-l propunea partidul naţional-socialist era refacerea hărţii rasiale a Europei, eliminarea anumitor popoare considerate inferioare, asigurarea triumfului unui singur popor, considerat

superior. în acest moment a intervenit o teroare şi mai puţin previzibilă decît cea care-i putea afecta pe cetăţenii sovietici şi al cărei obiectiv era cu totul altul. Obiectivul terorii sovietice este crearea unei societăţi conforme în întregime unui ideal, în timp ce, în cazul hitlerist, obiectivul e pur şi simplu exterminarea".

în final, Aron cheamă în ajutor perspectiva ideologică. El constată din nou diferenţa esenţială între cele două regimuri şi propune cîte o formulă pentru a le caracteriza pe fiecare în parte:

„Trecînd de la istorie la ideologie, aş reţine, în final, afirmaţia că între cele două fenomene diferenţa e esenţială, în ciuda similitudinilor lor.

Iar diferenţa e esenţială din cauza ideii care însufleţeşte fiecare dintre cele două acţiuni în parte; într-un caz, sfîrşitul îl constituie lagărul de muncă forţată, în celălalt, camera de gazare. De o parte, avem de-a face cu o voinţă de edificare a unui regim nou şi poate a unui alt om, prin orice mijloace; de cealaltă parte, cu o voinţă pur şi simplu demonică de distrugere a unei pseudo- rase.

Dacă ar trebui să rezum sensul fiecăreia dintre cele două acţiuni, iată ce anume formule cred că aş sugera: în legătură cu cea sovietică, aş reaminti cunoscuta zicală «cine vrea să te pre- facă-n înger, te coboară între dobitoace»; în legătură cu cea hitleristă, aş zice că omul greşeşte dacă îşi fixează drept ţel asemănarea cu un animal de povară, căci va reuşi să-i semene mai bine decît spera"[97].

Dincolo de analiza totalitarismului ca adversar al democraţiei moderne, textul lui Aron ilustrează sensul criticii liberale contemporane. Necruţătoare şi subtilă, ea distinge două forme ale răului totalitar, propunînd de asemenea o alternativă la regimul de partid unic. Această alternativă este numită de către

Aron, foarte sugestiv, regimul constituţional-pluralist, care este caracterizat de pluralitatea partidelor, de legalitatea opoziţiei, de adoptarea unor reguli ale concurenţei politice sub forma regulilor constituţionale, ca şi de două principii de acţiune: respectul legalităţii şi simţul compromisului[98].

Aşa cum sugeram mai sus[99], liberalismul legitimează democraţia modernă – indiferent că ea este înţeleasă ca o procedură sau ca o stare socială – prin delegilimarea adversarilor ei. Acest proces intelectual presupune desigur un punct de sprijin, adoptarea unei perspective. Tirania majorităţii, puterea poporului, revoluţia şi totalitarismul sînt figurile principale ale adversarilor

democraţiei, adversari discreditaţi în numele limitării puterii, al schimbării paşnice a guvernanţilor, al erodării lente, dar inevitabile a privilegiilor aristocratice, în fine, în numele regimului constituţional-pluralist.

Două remarci merită făcute aici. Prima: în viziunea liberală, aceşti adversari ai democraţiei moderne sînt înfăţişaţi ca fiind conţinuţi, dacă nu chiar secretaţi, ca excese ilegitime sau perverse, de către modernitatea politică. Trebuie observat. în al doilea rînd. că toate criteriile adoptate pentru delegitimarea acestor adversari au devenit implicit conţinuturi esenţiale ale formulei democratice acceptate de către liberali.

Educaţia liberală (Leo Strauss – 1968)

Există însă în secolul al XX-lea şi o formă de liberalism care ia în seamă nu conflictul dintre un conţinut liberal (implicit asumat) al democraţiei şi

excesele acesteia, ci conflictul între idealul democratic şi întreaga realitate a democraţiei moderne. în această optică, educaţia liberală este în chip explicit adversarul principal al realităţii democratice şi aliatul natural al idealului democraţiei moderne. Autorul acestei temerare întreprinderi intelectuale este Leo Strauss (1899-1973).

Strauss pleca de la o aproximare a educaţiei liberale care implica un sens tare al culturii *(id est.* consultarea minţilor luminate, a marilor cărţi), sens pe care îl contrapunea ambiguităţii şi relativismului unei definiri slabe a culturilor, ca simple modele de comportament socio-uman:

„Educaţia liberală este o educaţie în spiritul culturii sau care are ca scop cultura. Produsul finit al educaţiei liberale este fiinţa umană cultivată. Iniţial, cuvîntul «cultură» *(cultuni)* însemna agricultură: cultivarea pămîntului conform naturii sale. «Cultura»

înseamnă astăzi, prin derivare, cultivarea minţii, grija faţă de facultăţile native ale minţii şi ameliorarea lor în concordanţă cu natura minţii. Tot aşa cum pămîntul are nevoie de cultivatori, mintea are nevoie de profesori. Dar profesorii nu se găsesc atît de uşor ca fermierii. Profesorii înşişi sînt elevi şi trebuie să fie elevi. Totuşi, un regres la infinit nu este posibil: în cele din urmă, trebuie să existe profesori care să nu fie la rîndul lor elevi. Acei profesori care nu sînt la rîndul lor elevi sînt minţile luminate sau, pentru a evita orice ambiguitate în privinţa unui subiect de o asemenea importanţă, sînt minţile cele mai luminate. Astfel de oameni sînt extrem de rari. Este foarte puţin probabil să-i întîlnim în sălile de clasă. Este foarte puţin probabil să-i întîlnim în general. Este un mare noroc să fii contemporan cu un astfel de om. în orice caz, elevii, indiferent de nivelul la

care au ajuns, au acces la profesorii care nu sînt la rîndul lor elevi, la minţile cele mai luminate, doar prin intermediul marilor cărţi. Educaţia liberală constă deci în studierea cu grija potrivită a marilor cărţi pe care minţile cele mai luminate le-au lăsat în urma lor – un studiu în care elevii cu mai puţină experienţă, inclusiv începătorii, sînt ajutaţi de elevii cu o experienţă mai mare.

Aceasta nu este o sarcină uşoară, aşa cum ar putea părea dacă am lua în considerare formula pe care am enunţat-o mai sus. Formula aceasta trebuie comentată pe larg. Multe vieţi au fost dedicate şi vor mai fi dedicate în continuare scrierii unor astfel de comentarii. De exemplu, care este sensul afirmaţiei că marile cărţi trebuie studiate «cu grija potrivită»? Pentru moment, amintesc doar o dificultate care e evidentă pentru oricine: minţile cele mai luminate nu ne spun aceleaşi lucruri despre temele cele mai importante. Comunitatea minţilor celor mai luminate este stăpînită de discordie şi chiar de mai multe tipuri de discordie. Oricare ar fi consecinţele acestui fapt, cert este că educaţia liberală nu poate fi o simplă îndoctrinare. Mai amintesc încă o dificultate: «educaţia liberală este educaţia în spiritul culturii». Despre ce fel de cultură este vorba? Răspunsul nostru este: cultura în sensul tradiţiei occidentale. Dar cultura occidentală nu este decît una dintre diversele culturi existente. Limilîndu-ne la cultura occidentală, nu condamnăm oare educaţia liberală la un
fel de parohialism şi nu este parohialismul incompatibil cu receptivitatea educaţiei liberale? Noţiunea de educaţie liberală se pare că nu se potriveşte unei epoci care e conştientă de faptul că nu putem vorbi de cultura minţii umane prin excelenţă, ci de o varietate de culturi. Evident că, folosit la plural, cuvînlul «cultură» nu mai are aceeaşi semnificaţie pe care o are cuvînlul cultura *singulare (antum.* Cultura nu mai este, cum se spune

acum, absolută, ci a devenit relativă. Nu este uşor să explici ce înseamnă cuvîntul «cultură» atunci cînd e folosit la plural. Ca o consecinţă a acestei confuzii, s-a sugerat, explicit sau implicit, că ea ar consta într-un model de comportament comun unui grup uman. Din cauza aceasta nu ezităm să vorbim despre cultura suburbană sau despre culturile grupurilor de tineri compuse sau nu din delincvenţi. Cu alte cuvinte, orice fiinţă umană care nu stă într-un azil de nebuni este o fiinţă umană cultivată, deoarece participă la o cultură. La graniţa cercetării a apărut întrebarea dacă nu există o cultură a grupurilor din azilurile de nebuni. Contrastînd sensul în care folosim astăzi cuvîntul «cultură» cu sensul său originar, el pare a spune că a cultiva o grădină înseamnă a o murdări cu cutii goale de conserve şi sticle de whisky sau cu tot felul de hîrtii aruncate la înlîmplare. Ajunşi în acest punct, ne dăm seama că într-un fel sau altul ne-am rătăcit. Să reîncepem deci punînd din nou întrebarea: ce poate însemna educaţia liberală aici şi acum?".

Aprofundînd ancheta sa. Slrauss lega educaţia liberală de democraţia modernă, mai exact de idealul acestei formule politice, căci ambele presupun capacitatea de a scrie şi de a citi. Reluînd – fără a le numi – perspectiva spinozistă (democraţia ca întrupare a înţelepciunii fiecărui individ, a societăţii raţionale) şi cea rousseauistă (democraţia ca guvernare pe potriva unor zei, nu a unor muritori), Strauss indica sensul originar al idealului democratic:

„Educaţia liberală este un anumit tip de educaţie literară: un fel de educaţie în spiritul scrierii sau prin scris. Nu este cazul să

pledăm pentru capacitatea de a scrie şi a citi: orice

elector ştie că democraţia modernă se menţine sau se prăbuşeşte datorită capacităţii de a scrie şi a citi. Pentru a înţelege această nevoie trebuie să reflectăm asupra democraţiei moderne. Ce este democraţia modernă? S-a spus odată că democraţia este regimul care se menţine sau se prăbuşeşte datorită virtuţii: o democraţie este un regim în care toţi sau aproape toţi adulţii sînt oameni virtuoşi, şi deoarece virtutea se pare că cere şi înţelepciune, democraţia este un regim în care toţi sau aproape toţi adulţii sînt virtuoşi şi înţelepţi; sau este o societate în care toţi sau aproape toţi adulţii şi-au dezvoltat raţiunea pînă la un nivel foarte înalt, sau societatea raţională prin excelenţă. într-un cuvînt, prin democraţie se înţelege o aristocraţie care s-a extins într-o aristocraţie universală. înainte de apariţia democraţiei moderne, existau dubii dacă democraţia în această accepţiune ar fi posibilă. După cum spunea şi unul dintre cei doi teoreticieni ai democraţiei cu minţile cele mai luminate, «dacă ar exista un popor de zei, acesta s-ar conduce democratic; o guvernare de o asemenea perfecţiune nu e posibilă pentru nişte fiinţe umane». Această voce izolată şi plăpîndă răsună azi ca un megafon puternic".

Din această perspectivă, ştiinţa politică apare ca studiul contrastului dintre democraţie în forma ei originară şi stadiul actual al democraţiei. Realitatea actuală a democraţiei nu este societatea oamenilor perfect înţelepţi şi virtuoşi, şi nici guvernarea maselor,ci lumea culturii de masă. Educaţia liberală îi apare lui Strauss ca o contrapondere a culturii de masă, într-o tentativă de a recîştiga sensul originar al democraţiei;

„Există o adevărată ştiinţă – şi profesiunea mea, ca şi a altor cîteva mii de persoane, constă în predarea ei – e vorba de ştiinţa politicii care, ca să spunem aşa, are

ca unică temă contrastul dintre conceperea originară a democraţiei şi democraţia în forma ei existentă. Potrivit unei păreri extreme, care este părerea predominantă în această profesiune, idealul democraţiei ar fi o simplă iluzie, singurul lucru care contează fiind comportamentul

democraţiilor şi comportamentul oamenilor în democraţii. Departe de a fi o aristocraţie universală, democraţia modernă ar fi astfel o guvernare a maselor, dacă acestea ar putea guverna; de fapt, ea e o guvernare a elitelor, adică a grupurilor de oameni care din diverse motive sînt la conducere sau au o şansă destul de mare să ajungă la conducere; una dintre cele mai importante virtuţi de care are nevoie democraţia pentru a funcţiona liniştită e, zice-sc, apatia electorală, adică absenţa spiritului public. Cetăţenii care nu citesc decît pagina sportivă şi glumele din ziare nu sînt poale sarea şi piperul pămîntului, dar sînt sarea şi piperul democraţiei moderne. În felul acesta, democraţia nu este realmente guvernarea maselor, ci cultura maselor. O cultură de masă este o cultură ce poate fi obţinută cu minimum de capacităţi, fără nici un efort intelectual şi moral şi la un preţ foarte scăzut. Dar chiar şi o cultură de masă, de fapt, în primul rînd o asemenea cultură, are nevoie de o alimentare constantă cu idei noi, produse de minţi creatoare; pînă şi reclamele muzicale şi-ar pierde impactul dacă nu ar fi schimbate din cînd în cînd. Democraţia, chiar dacă nu ar fi decît carapacea solidă care protejează plăpînda cultură de masă, are nevoie, în timp, de calităţi de o cu totul altă natură: devotament, concentrare, deschidere şi profunzime a minţii. Înţelegem astfel mai uşor ce înseamnă educaţia liberală aici şi acum. Educaţia liberală este contraponderea culturii de masă, a efectelor corozive ale culturii de masă, a tendinţei sale moştenite de a nu produce decît «specialişti lipsiţi de spirit sau capacitate vizionară ori voluptuoşi fără suflet». Educaţia liberală este scara pe

care încercăm să urcăm de la democraţia de masă la democraţia în sensul originar. Educaţia liberală este efortul necesar pentru fondarea unei aristocraţii în interiorul societăţii democratice a maselor. Educaţia liberală le aduce aminte acelor membri ai unei democraţii de masă care au urechi să audă de măreţia umană".

Măreţia umană – ilustrată de naşterea unei aristocraţii spirituale în sînul democraţiei de masă – e proba cea mai puternică în favoarea excelenţei modernităţii politice. Pentru Strauss, nu putem renunţa la cultura scrisă, care întemeiază spiritul modern, decît cu preţul unei flagrante incoerenţe:

„Cineva ar putea să spună că această noţiune de educaţie liberală este pur politică şi că ea presupune în mod dogmatic excelenţa democraţiei moderne. Nu putem oare să întoarcem spatele societăţii moderne? Nu ne putem întoarce la natură, la viaţa pe care o duceau triburile care nu cunoşteau scrierea? Nu suntem oare striviţi, îngreţoşaţi, degradaţi de cantitatea enormă de tipărituri, de cimitirul atîtor păduri frumoase şi maiestuoase? Nu este suficient să taxăm o asemenea atitudine drept un romantism pur şi să spunem că azi nu ne mai putem întoarce la natură; oare generaţiile viitoare, supravieţuitoare ale unui cataclism produs de oameni, nu vor fi forţate să trăiască în triburi care nu vor cunoaşte scrierea? Oare astfel de perspective nu ne obligă să ne schimbăm opinia despre războaiele termonucleare? Cu siguranţă că ororile culturii de masă (ce includ şi excursiile organizate în mijlocul naturii) explică dorinţa de întoarcere în natură. în mod ideal, o societate care nu cunoaşte scrierea este o societate guvernată de obiceiuri ancestrale care provin de la fondatorii originari, de la zei ori de la urmaşii ori discipolii zeilor; deoarece o astfel de societate nu cunoaşte scrierea, moştentorii tîrzii nu pot avea un contact direct cu fondatorii; ei nu pot şti dacă părinţii

sau bunicii lor s-au abătut de la sensul originar ori dacă nu au deformat mesajul divin prin adăugiri sau omisiuni umane; astfel, o societate care nu cunoaşte scrierea nu poate acţiona urmînd riguros principiul: cel mai bun lucru este cel mai vechi. Fondatorii nu le pot vorbi direct moştenitorilor lor decît prin textele scrise pe care le lasă în urma lor. Din această cauză, dorinţa întoarcerii la o societate care nu cunoaşte scrierea se contrazice pe sine. Suntem obligaţi să trăim cu cărţile. Dar viaţa este prea scurtă pentru a trăi cu alte căiţi decît cu cele mari. în acest caz, ca şi în altele, cel mai bine este să luăm ca model acea minte luminată care, datorită bunului său simţ, este mediatorul prin excelenţă dintre noi şi minţile cele mai luminate. Socrate nu a scris nici o carte, dar el a citit cărţi. îngăduiţi-mi să citez o afirmaţie a lui Socrate, care spune aproape totul în legătură cu subiectul nostru, cu simplitatea nobilă şi măreţia senină caracteristice strămoşilor: «tot aşa cum unora le place să aibă un cal bun, un cîine sau o pasăre, mie îmi place să am prieteni buni... Iar comorile înţelepţilor de altădată, pe care ei le-au lăsat în urma lor în cărţi, le descopăr şi le desluşesc împreună cu prietenii mei;
dacă găsim un lucru bun. îl păşirăm şi îl considerăm un mare cîştig, atunci cînd devenim utili unul altuia». Cel care redă această frază adaugă următoarea observaţie: «cînd am auzit lucrul acesta, mi s-a părut că Socrate este binecuvîntat şi că în acelaşi timp îi îndrumă pe cei care îl ascultă către nobleţea desăvîrşită». Această relatare este incompletă, deoarece nu pomeneşte nimic despre ceea ce gîndea Socrate în legătură cu pasajele din cărţile înţelepţilor de altădată despre care nu ştia dacă sînt bune. Dintr-o altă relatare aflăm însă că Euripide i-a dat odată lui Sociale o scriere a lui Heraclit, cerîndu-i părerea despre aceasta. Socrate i-a spus: «ceea ce am înţeles eu este măreţ şi nobil; bănuiesc că acelaşi lucru este valabil şi pentru ceea ce eu nu am înţeles: dar pentru a pricepe această scriere este cu siguranţă nevoie de o inteligenţă aparte».”

Educaţia liberală constă în ascultarea conversaţiei dintre minţile cele mai luminate. Socrate oferă modelul perfect al mediatorului unei asemenea conversaţii:

„Fiind o educaţie care are drept scop atingerea nobleţii desăvîrşite, a excelenţei umane, educaţia liberală constă în păstrarea în memorie a excelenţei şi măreţiei umane. în ce fel şi prin ce mijloace ne reaminteşte educaţia liberală de măreţia umană? Ne este peste putinţă să apreciem la justa ei valoare o asemenea educaţie. E cunoscută opinia lui Platon potrivit căreia educaţia, în sensul ei cel mai înalt, e filosofia. Filosofia este căutarea înţelepciunii sau căutarea cunoaşterii lucrurilor celor mai însemnate, mai elevate sau mai cuprinzătoare; o astfel de cunoaştere, spunea el. este virtute şi fericire; cum însă înţelepciunea e inaccesibilă omului, virtutea şi fericirea vor fi întotdeauna imperfecte. în ciuda acestui lucru, filosoful este declarat singurul rege adevărat; el este considerat a fi atins cel mai înalt grad de perfecţiune pe care mintea umană îl poale atinge. Trebuie să tragem de aici concluzia că nu putem fi filosofi, că nu putem atinge cel mai înalt grad de educaţie. Nu trebuie să fim induşi în eroare de faptul că întîlnim mulţi oameni care susţin că sînt filosofi, întrucît ei folosesc o expresie confuză datorată probabil unei comodităţi administrative. De multe ori, ei vor să spună prin

asta că sînt membri ai unor departamente de filosofic. Dar e tot atît de absurd să te aştepţi ca membrii unor departamente de filosofic să fie filosofi cum e să te aştepţi ca membrii unor departamente artistice să fie artişti. Nu putem fi filosofi, dar putem iubi filosofia, putem încerca să filosofăm. în orice caz, această filosofare constă, înainte de orice altceva, în ascultarea conversaţiei dintre marii filosofi sau, mai general şi mai prudent spus, dintre minţile cele mai luminate, deci în studierea marilor căiţi. Minţile cele mai luminate pe

care trebuie să le ascultăm nu sînt în nici un caz doar minţile cele mai luminate din Occident. Doar o nefericită necesitate ne face să nu putem asculta minţile cele mai luminate din India sau din China; nu le putem înţelege limba şi pur şi simplu nu putem învăţa toate limbile".

Această postură de mediator trebuie asumată însă de fiecare individ. Ea e foarte dificilă, pentru că marile minţi pe care trebuie să le punem în contact monologheză; în plus, pentru a fi cu adevărat judecători, e nevoie să scăpăm de iluziile superiorităţii noastre de oameni moderni, pentru a regăsi tradiţiile interpretării autorizate;

„Să repetăm: educaţia liberală constă în ascultarea conversaţiei dintre minţile cele mai luminate. Aici ne confruntăm însă cu dificultatea zdrobitoare că respectiva conversaţie nu are loc fără ajutorul nostru, că, de fapt, noi sîntem cei care trebuie să facem conversaţia posibilă. Minţile cele mai luminate monologheză. Noi trebuie să transformăm monologul lor într-un dialog, «izolarea» lor într-o «comunicare». Minţile cele mai luminate monologheză chiar şi atunci cînd scriu dialoguri. Dacă ne uităm la dialogurile lui Platon. observăm că nu există niciodată o conversaţie între minţi aflate la aceeaşi înălţime: toate dialogurile platonice au loc între un om superior şi unul inferior acestuia. Se pare că Platon credea că nu se poate scrie un dialog între doi oameni superiori. în cazul acesta, trebuie să facem un lucru pe care minţile cele mai luminate au fost incapabile să îl facă. Haideţi să înfruntăm această situaţie dificilă, atît de dificilă, încît ea pare a face din educaţia liberală ceva absurd! Cum minţile

cele mai luminate se contrazic în chestiunile cele mai importante, ele ne obligă să le judecăm monologurile. Noi nu ne putem însă baza pe ceea ce spune fiecare

dintre ele. Pe de altă parte, ne dăm seama că nu suntem destul de competenţi pentru a fi judecători.

Această stare de lucruri nu ne este clară datorită mai multor iluzii facile. Noi înclinăm să credem că punctul nostru de vedere este superior celui al minţilor celor mai luminate fie pentru că el este cel al timpurilor de azi (iar această perioadă, fiind ulterioară, pare superioară epocii lor), fie pentru că suntem convinşi că fiecare dintre minţile cele mai luminate avea dreptate din punctul ei de vedere, fără să aibă, aşa cum pretindea, dreptate în mod absolut; noi credem azi că nu poate exista o singură opinie pur şi simplu adevărată prin ea însăşi, ci doar o opinie adevărată în mod formal; această opinie formală presupune înţelegerea faptului că orice punct de vedere atotcuprinzător e relativ la o perspectivă specifică sau că toate punctele de vedere atotcuprinzătoare se exclud reciproc şi deci nici unul nu poate fi absolut adevărat. Iluziile facile care ne împiedică să percepem situaţia reală se reduc la iluzia că sîntem sau putem fi mai înţelepţi decît cei mai înţelepţi oameni din trecut. Sîntem astfel obligaţi să jucăm rolul impresarilor sau al îmblînzitorilor de lei şi nu pe cel al ascultătorilor docili şi atenţi. Trebuie totuşi să facem faţă situaţiei neobişnuite create de obligaţia de a încerca să fim mai mult decît nişte ascultători atenţi şi docili, şi anume judecători, chiar dacă nu suntem destul de competenţi pentru a fi judecători. După părerea mea, am ajuns în această situaţie pentru că am pierdut tradiţiile ce aveau o autoritate şi în care puteam avea încredere: am pierdut acel *nomos* care ne oferea o îndrumare autorizată, deoarece profesorii noştri, ca şi profesorii profesorilor noştri, credeau în posibilitatea existenţei unei societăţi pur şi simplu raţionale. Fiecare dintre noi este nevoit să-şi găsească reperele prin propriile sale puteri, oricît de imperfecte ar fi acestea”.

Educaţia liberală, asumată de omul democratic, este o pregătire pentru modestie şi ea deschide calea eliberării de vulgaritate:

„Nu avem alt sprijin în afară de ceea ce este inerent acestei activităţi. Am aflat că filosofia trebuie să se ferească de tentaţia

de a fi educativă, căci filosofia nu poate fi decît în mod intrinsec educativă. Nu ne putem folosi mintea fără a înţelege din cînd în cînd ceva important, iar acest act al înţelegerii poate fi însoţit de conştientizarea faptului că înţelegem, de înţelegerea înţelegerii, de *noesis noeseos.* Acest lucru este atît de măreţ, de pur, este o experienţă atît de nobilă încît Aristotel i-a putut-o atribui lui Dumnezeu. O asemenea experienţă nu depinde de caracterul plăcut sau neplăcut, bun sau rău a ceea ce înţelegem. Ea ne ajută să înţelegem că toate relele sînt într-un fel necesare dacă vrem să ajungem să înţelegem. Ea ne face capabili să acceptăm, ca nişte buni cetăţeni ai împărăţiei lui Dumnezeu, tot răul care se abale asupra noastră şi riscă să ne zdrobească inimile. Devenind conştienţi de demnitatea minţii, ne dăm seama care este fundamentul adevăratei demnităţi umane şi al bunătăţii lumii, indiferent dacă o considerăm creată ori necreată, ea fiind căminul omului, întrucît e căminul minţii noastre.

Educaţia liberală care constă în relaţia neîntreruptă cu minţile cele mai luminate este o pregătire pentru cea mai înaltă formă de modestie, ca să nu spunem cea mai înaltă formă de umilinţă. Ea este în acelaşi timp un preludiu al îndrăznelii, solicilîndu-se să ne rupem cu totul de zgomotul, graba, nepăsarea şi josnicia bîlciului deşertăciunii intelectualilor şi inamicilor lor. Ea ne solicită îndrăzneala pe care o presupune hotărîrea de a privi prejudecăţile ca pe nişte simple opinii sau opiniile comune ca pe nişte păreri exagerate, adică tot atît de susceptibile de a fi greşite ca şi opiniile cele mai bizare sau mai puţin populare. Educaţia liberală este eliberarea de vulgaritate. Grecii aveau un cuvînt frumos pentru «vulgaritate»: o numeau *apeirokalia,* adică lipsa de experienţă în privinţa lucrurilor frumoase. Prin educaţia liberală căpătăm experienţa lucrurilor frumoase”[100].

înţeleasă în acest fel, educaţia liberală e oare posibilă? Răspunsul aparţine, desigur, fiecărui

individ.

NOTE

1. Alexis de Tocqueville, *De la democraţie en Amerique.* ciulea 1. cap. IV. Robcrl Laffonl. Paris. 1986. p. 83.
2. Pasajele din Pierre Manenl citate la pp. 12-17 sînt reluate după *Cetatea omului* (1994). traducere de Ioana Popa şi Cristian Preria. Babei. Bucureşti. 1998. pp. 9-13.
3. Spinoza. *Trăite poHlique.* 1.1. traducere franceză de Charles Appuhn. Garnier-Flatnniarion, Paris. 1966. p. 1 1: filosofii ..tratează oamenii nu aşa cum sînt. ci aşa cum ar vrea ei să fie", consecinţa acestui fapt fiind transformarea politicii într-o himeră, potrivită „ţinutului Utopiei".
4. Giambattista Vico. *Principiile tutei ştiinţe noi cu privire la natura comună a naţiunilor,* paragrafele 131 (..filosorta îl priveşte pe om aşa cum ar trebui să fie. astfel încît ea nu poate fi de folos decît unei minorităţi") şi 132 („legislaţia îl consideră pe om aşa cum este şi o face pentru a trage de la el cît mai mult folos în societate"), traducere de Nina l-a^on. Editura Univers. Bucureşti. 1972. p. 173.
5. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social,* cartea I. ed. Bcrlrand de Jouvencl. Hachetle. Paris. 1988. p. 157: „vreau să vâri dacă poale exista. în ordinea civilă, vreo regulă de administrare legitimă şi sigură, luind oamenii aşa cum sînt şi legile aşa cum ar putea fi".
6. Pasajele citate la pp. 17-20 din *Principele* lui Machiavelli sînt reluate, cu o modificare („umori" în loc de „tendinţe politice"), după traducerea Ninci faţon. republicată în volumul *Măştile puterii, ediţie* îngrijită de Elvira Sorohan. Institutul european. Iaşi, 1996, pp. 43-44 (pentru dedicaţia *Principelui}.* 73-74 (cap. IX) şi 92-93 (cap. XV).
7. Pentru această chestiune, v. Pierre Manenl. *Istoria intelectuală a liberalismului,* traducere de Mona Antohi şi Sorin Anlohi. Humanilas. Bucureşti. 1992, p. 40.
8. Despre necesara „îmblînzire" a lui Machiavelli. v. [.eo Strauss. *Qu'est-ce iţite la philosophie poliliquc?.* P.U.E.. Paris. 1992. p. 51.
9. Toate pasajele citate la pp. 22-27 din Hobbes sînt reluate după *l.evialhan.* cap. XIII, traducere de Emanuel-Mihail Socaciu. în Adrian-Paul Ilicscu &
Fmanuel-Mihail Socaciu (ed.). *Eundamenlele gîndirii politice moderne.* Polirom, laşi, 1999. pp. 43-46.

10. Acesl fapt reiese eu cea mai mare claritate din opera lui Rousseau, *Discours sur l'oricine el Ies fondemenls de I „megaliie parmi Ies hommes.* ediţia Jacques Rogcr, Garnier-Flammarion. Paris, 1971, p. 158.

11. CI . Alberl O. Hirschman. *The Passions and the Interests. Politica! Atguments for Capitalism hefore Ils Triumph.* Princeton University Press, Princeton. 1977, *passim.*

12. Aşa se întîmplă şi cu articolul lui Voltaire despre toleranţă din *Dicţionarul filosofic,* comparat cu celelalte scrieri despre toleranţă (Milion, Locke. Spinoza. Bayle ori Kanl). acesl articol, de o „răutate pedantă", a contribuit mai mult decît oricare altul la „crearea unora dintre cele mai puternice reflexe ale sensibilităţii noastre sociale" (cf. Pierre Manent, *Les liberaux,* voi. I.Hachette. Paris. 1986, p. 102).

13. . V. *infra.* secţiunea *Economia şi capitalismul.*

14. Textul citat la pp. 29-31 a fost tradus de Cristian Preda după Voltaire. *Letlres philosophiques.* Dixieme leltre: Du commerce. ediţia Rene Porneau. Garnier-Flammarion, Paris, 1964, pp. 66-67.

15. Montcsquieu. *De Tespril des lois,* cartea a XX-a, cap. 1, ediţia Victor Goldschmidt. Garnier-Flammarion. Paris. 1979. voi. II. p. 9.

16. Benjamin Constant. „De la liberte des anciens companie ă celle des modernes". în Idem. *De la liberte che/ Ies Modernes.* ediţia Marcel Gauchet. Le livre de poche. Paris, 1980. p. 498.

17. Pentru această explicaţie a anglofiliei liberalismului francez, v. John Gray. *Liberalismul,* traducere de Anca Gheauş. F.ditura DL! Slylc. Bucureşti, 1998. pp. 43-44.

18. Textul din Condorcet citat la pp. 32-34 a fost tradus de Cristian Preda după introducerea la *Esquis.se d'un lableau hislorique des progres de Tespril humain* (1793). cil. în antologia alcătuită de Jacques Beaulbn. Colctte Beaufort şi Jean-Noel Pascal. *Le dix-huilieme en 10/18.* Union Generale dTidition. Paris. 1976. pp. 469-472.

19. Pentru această chestiune, v. Raymond Aron. *Spectatorul angajat,* traducere de Miruna Tălaru-Cazaban. Nemira. Bucureşti. 1999. p. 54.

20. Pasajul citat la pp. 35-36 este tradus de Cristian Preda după o însemnare a lui Alain din II octombrie 1907. cuprinsă în *Propos* (1911) şi reluată în antologia lui Alain I.aurent. *L'individu et ses ennemis.* Hachette. Paris, 1987, pp. 324-325.

21. V. Ludwig von Mises, *L'aetion humaine,* partea a IV-a, cap. XV.4, P.U.F.. Paris. 1985. p. 295.

22. Friedrich von Hayek, „The Resulls of Human Action but noi of Human Design". în *Sludies în Philosophy. Politics and Economics,* The University of Chicago Press, Chicago, 1967. pp. 96-105.

23. Pasajele citate din Hayek la pp. 39-44 sînt reluate după

Constituţia libertăţii, traducere de Lucian-Dumitru Dârdală. Institutul european, laşi. 1998, pp. 53-56.

24. Walter Lippmann. *The (iotul Socielv.* Linie. Brown & Company. Boston, 1937. Unul dintre profesorii lui Lippinann. Graham Wallas. a publicai la I.ondra. în 1919. o lucrare intitulată *'The Greul Socielv.*

25. Karl R. Popper. *Societatea deschişii şi duşmanii sili,* traducere de Dragau Stoianovici. Humanilas. Bucureşti. 2 voi., 1991-1992.

26. Encdrich von Hayek, *La presomplion lalale. Leserreurs du soeialisme.* P.U.L, Paris, 1993, pp. 19-29 şt 92-98.

27. David Hume, *Politicul Discourses.* eseul XII, ediţia bilingvă englc- ză-franceză Bahicii Grandjean. Trans-Europ-Repress. Mauvezin, 1993. p. 201.

28. Eriedrich von Hayek. *Constituţia libertăţii,* pp. 78-79.

29. Cum se întîmpla în opera lui Hobbes.

30. V. Roberl A. Goldwin. „Locke". în Lco Strauss & Joseph Cropsey (ed). *Hisloire de la philosophie poHlique.* PILI-'.. Paris. 1994. pp. 523-561.

31. Pasajul citat este fragmentul 87 din opera lui John Locke. *Al doilea tratat despre chinuire,* traducere de Silviu Culca. Nemira. Bucureşti. 1999. p. 104. Celelalte trimiteri la opera lui Locke vor folosi aceeaşi ediţie.

32. V. şi fragmentul 123, *op. cil.,* p. 129.

33. Locke, *op. cit.,* fragmentul 6, pp. 54-55.

34. Locke, *op. cit.,* fragmentul 124. p. 130.

35. Locke. *op. cit.,* fragmentul 27. p. 68.

36. Locke. *op. cit.,* fragmentul 28. pp. 68-69.

37. Locke. *op. cil.,* fragmentul 40, p. 76.

38. Observaţia îi aparţine lui Pierre Manenl. *Istoria intelectuală a liberalismului.* p. *11.*

39. Locke. *op. cit.,* fragmentul 36. pp. 73-74.

40. Expresia îi aparţine lui Rolicrl A. Goldwin. *ari. cil.,* p. 542.

41. Locke. *op. cil.,* fragmentul 134. p. 135.

42. Cf. Norberlo Bobbio. *Liberalism şi democratic,* traducere de Ana-Luana Stoicea. Nemira. Bucureşti. 1998. p. 44.

43. Kanl. *Itlee /u ciner allpemeinen Geschichte în wellburpeiiicher Absicht.* apud Bobbio. *op. cil.,* p. 49.

44. fragmentele din Humboldl citate la pp. 50-54 au fost traduse de Gabriel Szunder. după capitolul al doilea din *Ideen /u cinem Versiich die Grcmen des Slaates /.u bestimmen.* traducere în curs de apariţie la editura Nemira.

45. Alexis de Tocqueville. *Despre democraţie în America. 2* voi.. traducere de Magdalena Boiangiu. Beatrice Stanciu & Claudia Dumitrii,. Humanilas. Bucureşti, 1995.

46. Hayek, *Constituţia libertăţii,* pp. 77-93.

47. Michael Polanvi. *I.a logique de la liberte.* P.D.E. Paris,

1989. pp. 129147. ' -

48. Claude Henri de Saint-Simon. *L'induslric.* Ionic 2 (1817). cil. în Berlrand de Jouvcncl. *Les Debuls de ITdal moderne. Une hisloire des idees politiques au XIX siecle.* Paris. Eayard. 1976. pp. 61-63.

49. V. Cristian Preda. *Modernitatea politicii şi românismul.* Ncinira. Bucureşti, 1998. pp. 138-146.

50. Pasajele din Isaiah Berlin citate la pp. 55-60 sînt preluate din *Isaiah Berlin en toutes liber tes.cnlrclicns* avec Ramin Jahanbegloo. Editions du Pelin. Paris. 1990, pp. 61-67 (traducere de Cristian Preda).

51. Benjamin Constant. ..Despre libertatea anticilor şi libertatea modernilor" (1819). traducere de Cristian Preda, în *Polis* nr. 1/1995. p. 12.

52. Pasajele din Constant citate la pp. 60-65 au fost traduse de Cristian Preda după *De În perfectibilite de Pespece humaine* (1829). text editat de Piet re Deguise. Editions l'Age d'Homme. Eausanne. 1967. pp. 35-39.

53. V. Georges Burdeau. *Le liberalisme.* Seuii. Paris. 1979. pp. 72-75 şi Maurice Flamant. *Hisloire du liberalisme.* P.U.E. Paris. 1988, pp. 26-29.

54. Cf. Pierre Rosanvallon. *Le liberalisme economique. Hisloire de l'idee de marche.* Editions du Seuii, Paris. 1989. pp. II şi IV.

55. Arislotel. *Politica.* 1.8-9. 1256a-1258a. Comentarii la Karl Polanvi. ..Aristotle discovers the economy". în idem (ed). *Tradc and markct în the carly etnpires.* Glencoe. Illinois, 1957 şi la Hannah Arendl, *La condition de Phomme moderne.* Calmann-Eevv. Paris, 1961, pp. 31-47.

56. Pentru aceste două aspecte ale economiei, v. Eudwig von Mises. *op. cit.,* partea I. IV.3. p. 103.

57. Pentru această chestiune, v. şi tratarea economiei ca singura ramură elaborată a praxiologiei, a ştiinţei acţiunii umane, la Mises, *op. cit.,* partea I, III.10,p.7E ' '

58. Fragmentele din Bastiat citate la pp. 68-71 au fost traduse de Cristian Preda, după Ce *quon voit el ce qu'on ne voit pas* (1850). Editions Romillal, Paris. 1993. pp. 177-181.

59. Mises, *op. cit.,* partea a 111-a. XIII, pp. 242-244.

60. Pentru această chestiune, v. Francisco Vergara. *Temeiurile filosofice ale liberalismului.* Nemira, Bucureşti, 1998. pp. 17-39.

61. Cf. Piene Manent. *Cetatea omului,* p. 109.

62. Fragmentele din Smith citate la pp. 72-81 au fost reluate după *Avuţia naţiunilor (1116).* voi. I. traducere de Al. Hallunga. Editura Academiei RPR. Bucureşti, 1965, pp. 7-12.

63. Pentru această chestiune, v. F.A. Hayek, *Capitalismul şi istoricii.* traducere de Sorin Ioniţă şi Dragoş Aligică, Humanilas.

Bucureşti. 1998.
64. Creatorul termenului este, de fapt. Werner Sombarl, care a publicat în 1904 lucrarea *Der moderne Kapitalismus.* înaintea sa. Marx vorbise despre *sistemul burghez sau sistemul modern.*
65. Fragmentele din Mises citate la pp. 82-95 au fost reluate după *Capitalismul şi duşmanii săi* (1958). traducere de Dan-Cristian Comănescu. Nemira. Bucureşti. 1998. pp. 21-33.
66. O spectaculoasă reluare a viziunii conlraclualistc s-a produs o dală cu apariţia, în 1971. a lucrării lui John Rawls. A *Theory of Justice.* Oxford University Press. London/Oxford/New York.
bl. Emmanuel Josepli Sieycs. *Qu'est-ce que le tiers ciul?* (17X9). Flammarion. Paris, 1988.
68. Jean Bodin, *Les six livrea de Iu RepubUque (\XA?A* I.e livre de poche. Paris, 1993.
69. Pentru aceste chestiuni, v.Jean-Pierre Braneourl."Des *estalsă* FElal", în *Archives de Philosophie du droit.* nr. 21/1976. cit. de Philippe Braud. *Science politique.* voi. 2 *(I.Ului).* Edilions du Seuil. Paris. 1997. pp. 8-9.
70. Aceasta e diviziunea propusă ele Franyois Châtelel şi Evelync Pisicr. *Concepţiile politice ule secolului XX.* traducere de Mircea Boari şi Cristian Preda, Humanitas. Bucureşti, 1994.
11. Fragmentele citate din Bobbio la pp. 98-100 sini preluate din capitolul 3 al cărţii sale *Liberalism şi deniocruţie.* traducere de Ana-I.uana Stoicea. Neniira. Bucureşti, 1998, pp. 37-39.
72. Norberto Bobbio. *op. cit.,* pp. 42-43.
73. Wilhelrn Roepke. *Au-delă de l'olTre el de Iu demunde.* Paris. Payoi. 1961. pp. 173 şi 197.
74. Fragmentele citate din Pietre Rosanvallon la pp. 101-108 au fost traduse de Cristian Preda după *I.u crise de I Llul providencc.* Edilions du Seuil. Paris, 1981, pp. 20-27 şi 141-142
75. Luca. VI. 3 l.şi Matei. VII, 12. cil. în Thoinas 1 lobbes. *Levialhan.cap.* XV. ediţia Tricot. Sirey. Paris. 1971. p. 157.
1b. ITiedrich von Hayek. *Constituţia libertăţii,* p. 80. Pentru un tablou al interpretărilor operei lui Rousseau. v. antologia editată de Gerard Genetic şi Tzvelan Todorov. *Pensee de Kousseuu.* Senil. Paris. 1984. care include texte de Paul Bcnichou. Ernst Cassirer, Robert Deraihe. Charles Eiscnmann. Victor Goldschmidl. Iro Slrauss şi Etic Weil
11. Fragmentele citate din Rousseau la pp. 109-11 I au fost traduse de Cristian Preda după cartea I. cap. VI din *Du contrut social,* ediţia Bcrlrand de Jouvenel. Hachelle, Paris. 1986. pp. 177-181.
78. Rousseau. *op. cil.,* p. 180. nota 1.
79. Thoinas Hobbcs. *Levialhan.* cap. XVII. ed. cit., pp. 177-178.
80. V. *supta,* p. 49.
81. John Locke. *A! doilea tratat despre cîrntuire.*

fragmentul 212. p. 187.

82. Fragmentele citate din Thoinas Paine la pp. 113-116 au fost preluate din „Simţul comun", cap. I. traducere de Florin Popa, în .Adrian Paul Iliescu & Emanuel-Mihail Socaciu (ed), *Vundantemele ^indirii politice moderne.* pp. 147-148.

83. Pentru această problemă, v. Harvey C. Mansficld. *Le prince apprivoise. De l'ambivalence du pouvoir.* Fayard. Paris, 1994, pp. 312 sq.

84. Fragmentele citate din Montesquieu la pp. 1 17-130 au fost traduse de Cristian Preda după cartea a Xl-a („Despre legile care întemeiază libertatea politică în raportul ei cu Constituţia") din *De l'espril des lois.* ediţia Victor Goldschmidl, Garnier-Flammarion. Paris. 1979, pp. 291 -304.

85. Pietre Maneni, *Istoria intelectuala a liberalismului,* pp. 95-97.

86. Cf. Norberto Bobbio. *Liberalism şi democraţie,* pp. *21-2').* 51 şi 57.

87. Pentru această chestiune, v. Cristian Preda, *Modernitatea politică şi românismul,* pp. 13-50.

88. V. Marcel Gauchet, „Benjamin Constant: l'illusion lucide du liberalisme", în Benjamin Constant, *De la liberte citez Ies Modernes.* ediţie de scrieri politice îngrijită de Marcel Gauchet, Le livre de poche. Paris. 1980.

89. V. *supra,* p. 109.

90. Pasajele citate la pp. 134-139 sînt reluate după John Stuart Mill, *Despre libertate,* traducere de Adrian-Paul Ilieseu, Humanitas, Bucureşti, 1994, pp. 7-12.

91. A subliniat-o foarte apăsat şi Isaiah Berlin, autor al unui excelent studiu despre Mill, inclus în volumul *Patru eseuri despre libertate,* traducere de Laurenţiu Ştefan-Scalat, Humanitas, Bucureşti. 1996, pp. 258-292.

92. Fragmentele citate la pp. 140-146 sînt reluate după o conferinţă din 1988 a lui Karl R. Popper, incluşii în volumul *Lecţia acestui secol,* traducere de Florin Dumilrescu, Nemira. Bucureşti, 1998, pp. 76-81.

93. Pentru această chestiune, v. Cristian Preda, *Occidentul nostru.* Nemira, Bucureşti, 1999, pp. 133-141.

94. Fragmentele din Tocqueville citate la pp. 147-156 au fost traduse de Cristian Preda, după partea a patra din *Voyage en Anglelcrre de 1833.* text inclus iniţial în volumul al VUI-lea de Opere editat de Guslavc de Beaumont în 1866 (la Michel-Levy Freres) şi reluat în volumul *Voyage en Anglelerre el en Irlande,* ediţia J.-P. Mayer, Gallimard, Paris, 1957, pp. Î07-119. Traducerea a apărut deja în *Polis,* nr. 1/1995, pp. 50-55.

95. Pentru această chestiune, v. Cristian Preda, *Le liberalisme du desespoir. Tradilion liberale el critique du totalitarisme dans Ies annees 19381960,* Babei, Bucureşti, în curs de apariţie.

96. V. Hannah Arendl. *Originile totalitarismului,* traducere de Ion Dur şi Cezar Ivăncscu, Humanitas, Bucureşti, 1994, pp. 596-621.
97. Fragmentele din Aron citate la pp. 158-173 au fost traduse de Cristian Preda după capitolul „Du totalitarisme" din *Democratic et totalitarisme.* Gallimard, Paris, 1965. Volumul este reproducerea unui curs ţinut de către Aron la Sorbonna în 1956-1957. Traducerea a apărut deja în *Litere. Arte & Idei.* nr. 31(116), din 16 august 1993, pp. 1,6-7.
98. Aron, *op. cit.,* pp. 73-88.
99. V. *supra,* p. 133.
100. Fragmentele din Leo Strauss citate la pp. 174-183 au fost traduse de Simona Preda ilupă „Whal is Liberal Educalion?". text cuprins în volumul *Liberalism. Ancient and Modern,* New York/ London. Basic Books, 1968, pp. 3-8. Traducerea a apărut deja în *Si'era politicii,* nr. 11/1993, pp. 31-32.

TABLA DE MATERII

Cuvînl de întâmpinare.....5
Prefaţă.....7

Partea 1: Individul.....I I
Omul şi omul modern (Piet re Manent – 1994)....I I
Principele (Niccolo Machiavelli – 1513).....17
în starea de natură (Thomas Hobbes – 1651).....21
Neguţătorul englez (Voltaire – 1733).....28
Progresul nesfîrşit al facultăţilor individuale (Condorcet – 1793).....32
Contestarea individualistă (Alain – 1907).....34

Partea a Il-a: Temeiurile societăţii libere.....39
Ignoranţa individuală (Friedrich von Hayek – 1960) 39
Proprietatea (John Locke – 1689).....45
Diversitatea umană (Wilhelm von Humboldt – 1792) ....50 Pluralismul şi toleranţa (Isaiah Berlin – 1990).....55

Egalitatea drepturilor şi neutralizarea opiniei (Benjamin Constant – 1829).....60

Partea a 111-a: Economia şi capitalismul.....67
Ştiinţa a ceea ce se vede şi a ceea ce nu se vede (Frederic Bastial – 1850).....67
Diviziunea muncii (Adam Smith – 1776).....72
Suveranitatea consumatorului (Ludwig von Mises – 1958).....82

Partea a IV-a: Statul liberal.....97
Stat minimal şi stat de drept (Norberto Bobbio – 1986).....97
Stat protector (Pierre Rosanvallon – 1981).....101
Dificultatea contractului social (Jean-Jacques Rousseau – 1762).....108
Guvernarea ca rău necesar (Thomas Paine – 1776) 1 12
Separaţia puterilor (Montesquieu – 1748).....I 16

Partea a V-a: Democraţia şi adversarii ei.....133
Tirania majorităţii (John Stuarl Mill – 1859).....133
Puterea poporului (Karl R. Popper – 1988).....140
Revoluţia (Alexis de Tocqueville – 1833).....146
Totalitarismul (Raymond Aron – 1956).....157
Educaţia liberală (Leo Strauss – 1968).....174

Note.....184

r^- ARTA
I KJ GRAFICA S.A.
Calea Şerban Vodă nr. 133. Sector 4. Cod 70517. BUCUREŞTI
Tel.: 336.29 Fax: 337.07.35